مُقَـدِّمـة

الخطاب . . . القراءة

مع وقوف العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، يكون قد مضى قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية قومية، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كثّفها الوعي العربي المستيقظ في شعار «النهضة»، الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علماً عليها ومشروعاً لتحقيقها.

مائة عام مرّت على «الحكم» الذي عاشه الجيل السابق لجيلنا كـ «مشروع نهضة» وعشناه ونعيشه تحت نفس اللافتة حيناً وتحت شعار «الثورة» حيناً آخر. ومن دون شك فإن مدة قرن من الزمان تجعل الوقوف قصد المساءلة والمراجعة مشروعاً تماماً، بل ضرورياً. حقاً إن الزمن في حياة الشعوب يجب أن يقاس بمقاييس غير تلك التي تقاس بها أعمار الأفراد. ولكن، مع ذلك، فإن «مائة سنة» في حياة الشعوب وحدة زمنية لا تخلو من أهمية، وهي بالفعل ذات أهمية بالغة بالنسبة للتاريخ الحديث والمعاصر. لقد تحققت في العالم ككل، خلال المائة سنة الأخيرة، خطوات عملاقة على صعيد تطور الحياة البشرية في كافة الميادين، ومع ذلك فإن نصيب العرب من هذه الخطوات ما زال دون طموحهم بكثير، بل إن الواقع العربي الراهن، إذا ما نُظر إليه من نقطة ما في أواخر القرن الماضي، أي من زاوية ما كان يجب أن يفعله العرب، ليحملنا على التساؤل: هل تمكّن العرب فعلاً من تحقيق نهضتهم؟ هل يعيشون اليوم في الواقع ما عاشوه منذ مائة عام في «الحلم»؟ هل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذاك يتحوّل فعلاً إلى مشروع لـ «الثورة»؟ بل إن الواقع الكئيب الذي افتتح به العرب ثمانينات هذا القرن ليطرح بجد مسألة ما إذا كان العرب يتقدمون بخطوات (سريعة أو بطيئة) إلى الأمام، أم أنهم، بالعكس من ذلك، يغالبون، بدون أمل، الخطى التي تنزلق بهم إلى الوراء؟

إنـه مهـما تنـوّعت الآراء واختلفت الاتجـاهـات فـإن أحـداً منّـا، نحن العـرب المعاصرين، لن يجادل في مشروعية طرح مثل هذه الأسئلة وفي هـذا الوقت بـالذات. ودون أن نستخلص من هـذه الأسئلة، أو من المعطيـات التي تستحثّنا عـلى طـرحهـا، نتـائج قـد تكون أكـبر «مما ينبغي» فـإن الواقـع اليومي الـذي يفـرض نفسـه علينـا في الظروف الراهنة يجعلنا نشعر فعلاً، وكل يوم، بـأن «شيئاً مـا» لم يتحقق، أو لم ينجز، في هذه «النهضة» العربية، وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة.

قد يقرأ بعضنا هذا «الشيء» في الميـدان الاقتصادي (الصنـاعة، التشغيـل) وقد يراه آخرون في الميدان الاجتماعي (التغـذية، الصحـة، السكنى. . .) وقد يقـرأه فريق ثالث في الحياة الثقافية (تعميم التعليم، الرفع من مستواه، الانتاج العلمي. . .) وقـد نجده جميعاً في «الكساح» الذي أصاب سير أهدافنا القومية (تحقيق الـوحدة، أي نـوع من الـوحدة). . . ومن دون شـك فإن المتجـه إلى هذه الميـادين، منفـردة أو مجتمعـة، بأصابع الاتهام، سيجد من شهادات الاثبات ما يفوق حاجته، بل مـا سيجعله في غير حـاجة إلى «مـرافعة»، وان هـو فعل، فـالغالب أنـه سيكرر بشكـل أو بآخـر بلغـة أو بأخرى «المرافعات» السابقة. . . وما أكثرها.

ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهـام بعد، وبشكـل جدي صـارم، هو تلك القـوة أو الملكـة أو الأداة التي بهـا «يقـرأ» العـربي و«يـرى» و«يحلم» و«يفكـر» و«يحاكم». . . إنه «العقل العربي» ذاته.

حقاً إن الرواد الذين تحققت فيهم، وبواسطتهم، اليقظة العربية الحـديثة، قـد تصوروا النهضة تصوراً صحيحاً، على الأقل من الناحية الشمولية: فعلاوة على ربطهم إياها بالتحرر من سيطرة الأجنبي، وبالوحدة القومية، وبالتقدم الاقتصادي، وبالتحرر الاجتماعي والسياسي. . . فلقـد رأوا في النهضة الفكـرية، لا مجـرد مظهـر من مظاهـر النهضة المنشودة، بل أيضاً الشرط الأساسي والضروري لتحقيقها. لقـد كانـوا جميعاً، سلفيين وليبراليين وعلمانيين ـ «اشتراكيين»، على وعي تام بأهمية الدور الذي كـان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة وقيادتها والعمل على تحقيقها.

وعلى الرغم مما قد يكون في هذه الرؤية من تضخيم لـدور الفكر، وبـالتالي من تبسيط لعملية بالغـة التعقيد كعمليـة «النهضة»، خصـوصاً في ظـروف داخلية ودوليـة كـالتي عاشهـا الوطن العـربي في أواخر القـرن الماضي وأوائـل هذا القـرن، فـإنـه من الضروري التأكيد، مع ذلك، على أن النهضة الفكرية كانت تطرح نفسها فعلاً كـأولى الأولـويات في «مشروع النهضـة» الذي كـان العرب يـطمحون إلى تحقيقـه. بل يمكن القول إجمالاً إن هناك بالفعل أولوية نسبية للفكر على العمل في كل مشروع للنهضة أو برنامج للثورة. ومن دون شك فلقد أدرك رواد اليقظة العربية الحديثة هذه الأولـوية،

بل لعل كثيرين منهم قد أدركوا أيضاً، على طريقتهم الخاصة، نسبيتها. لقد نادوا جميعاً بـ «إعداد» الفكر القادر على حمل رسالة النهضة وإنجازها، فألحوا على نشر المعرفة وتعميم التعليم وحمل الناس على تحكيم «العقل» بدل الاستسلام لـ «المكتوب» أو الإذعان للخرافة. ولكنهم، ولعلّ هذه هي نقطة الضعف الأساسية، والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، لم يدركوا أو لم يعوا أن «سلاح النقد» يجب أن يسبقه ويرافقه «نقد السلاح». لقد أغفلوا **نقد العقل**، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقود «أعدّت للماضي» حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها «حاضر» غير حاضرهم ـ حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً تم تجاوزه ـ مفاهيم لم تعرّب ولم يبذل المجهود الكافي من أجل تَبْيِئَتِهَا وتحيينها وجعلها، من خلال تحليل الواقع، مطابقة، أي معبرة عن هذا الواقع وقادرة، بالتالي، على امداد العمل العربي بالجهاز النظري الضروري لتحقيق التغيير وبناء النهضة.

وليس هذا النقص مقصوراً على «مشروع النهضة» كما تصوره وبشّر به رجال الجيل السابق، بل إن «مشروع الثورة» الذي حلمنا به نحن أبناء هذا الجيل، في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من هذا القرن، والذي تراجع على صعيد الشعارات مع بداية السبعينات من «الثورة» إلى «النهضة» ـ ان هذا المشروع سواء سميناه بهذا الاسم أو ذاك قد حمل ولا زال يحمل، نفس النقص ونفس الثغرة. إن غياب نقد العقل في المشروع الذي بشّر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحَّ في تَبَنِّيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع «الثورة» ـ أو «النهضة» ـ الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى، على الرغم من كل الألفاظ والعبارات «الجديدة» التي نتحدث بها عنه، امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع «النهضة» التي لم تتحقق بعد. إن هذا «الاتصال» بين ما قبل وما بعد يعني أنه ليس هناك ما يستوجب الفصل في الحقل الايديولوجي العربي، خلال المائة سنة الماضية، بين مرحلة وأخرى. بل إن طبيعة الحركة داخل هذا الحقل تفرض، على الرغم من كل التموجات والانعطافات التي عرفها، معالجته كمرحلة واحدة، أي كبنية فكرية ايديولوجية واحدة.

أكيد أن هناك فارقاً «كبيراً» بين اللغة التي تحدَّث بها رجال القرن الماضي عن «النهضة» التي بشّروا بها، واللغة التي نتحدث بها نحن اليوم عن «الثورة» ـ أو «النهضة» ـ التي نحلم بها، ولكن هذا الفارق في نظرنا شكلي وسطحي تماماً. فعلاوة على أنه لا يعكس تطوراً حقيقياً في الفكر العربي والعقل المُنْتِج له، بل يعكس فقط بعض أصداء التطور في فكر «الآخر»، الفكر الأوروبي، فإن القضايا التي طرحها الفكر النهضوي العربي في القرن الماضي هي نفسها التي يستعيدها اليوم الفكر العربي المعاصر ولكن لا ليعيد طرحها طرحاً جديداً على ضوء ما مرّ من تجارب وتطورات،

داخل العالم العربي وخارجه، وبعقل جديد تماماً، بل ليعود فيجترها اجتراراً، واقفاً في الغالب عند حدود المطالبة والتمني، وبأسلوب أدبي «عربي»، الأسلوب الذي يترنم بالهجاء ويسكر بالمدح.

لا أحد يشك في أن هناك عوامل موضوعية تجد مصدرها في الحياة العربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في ارتباطها بالملابسات الدولية، تقف وراء هذه الظاهرة، ولكن لا شيء يبرر الوقوف عند هذه العوامل وحدها. فالاستقلال النسبي ـ والواسع أحياناً ـ الذي يتمتع به الفكر ازاء الواقع يفرض أيضاً البحث داخله عن عوائق تقدمه وأسباب وقوفه عند اجترار نفس القضايا وبنفس الطريقة. والدراسة التي نضعها اليوم بين يدي القارىء تطمح إلى أن تكون مساهمة تمهيدية في الكشف عن هذه الأسباب وتعرية تلك العوائق. ويهمنا هنا أن نرسم حدودها وآفاقها مع بيان طبيعتها.

* * *

عندما نتحدث عن الفكر العربي، أو أي فكر، ونحن نعني منتجات هذا الفكر، فإننا نقصد أساساً **مجموعة من النصوص**. والنص رسالة من الكاتب إلى القارىء فهو **خطاب**. فالاتصال بين الكاتب والقارىء إنما يتم عبر النص، تماماً مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الاشارات الصوتية. وكما يسهم السامع، مساهمة ضرورية في تحقيق هذا الاتصال الكلامي يساهم القارىء بدوره، مساهمة ضرورية في تحقيق «الاتصال الكتابي» عبر النص. وبعبارة أخرى، فكما أن المعنى الذي تحمله الاشارة الصوتية هو، في آن واحد، من انتاج المتكلم والسامع، فكذلك المعنى الذي يحمله النص، في آن واحد، من انتاج الكاتب والقارىء. الكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين، **وهذا خطاب**، والقارىء يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي «يختارها» (بفعل العادة أو بوعي وإرادة) وهذا **تأويل للخطاب أو قراءة له**. هناك، إذن جانبان يكوّنان الخطاب: ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارىء.

الخطاب باعتباره **مقول الكاتب** ـ أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء ـ هو **بناء من الأفكار** (إذا تعلّق الأمر بوجهة نظر يعبّر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر) يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدمات ونتائج. هنا كما هو الشأن في كل بناء (المنزل مثلاً) لا بد من استعمال مواد (مفاهيم) ولا بد من اقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشدّ بعضه بعضاً (الاستدلال، أو المحاكمة العقلية).

وسواء تعلّق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء، فلا بد من اختيار أشياء وإهمال أخرى، لا بد من ابراز جوانب والسكوت عن جوانب، ولا بد من تقديم وتأخير، ولا بد من تضخيم وبتر. . . الخ. فالخطاب من هذه الزاوية إذا كان يعبّر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضاً مدى قدرته على البناء. وبعبارة أخرى إنه لما كان كل بناء يخضع، ولا بد، لقواعد معينة تجعله قادراً على أداء وظيفته، فإن الخطاب يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد، أي على مدى استثماره لها لتقديم وجهة نظره إلى القارىء بالصورة التي تجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير، مهمة الإخبار والاقناع. . . الخ.

والخطاب باعتباره **مقروء القارىء** ـ أو مقول القول بتعبير المناطقة القدماء ـ هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعاً لعملية **إعادة البناء** أي نصاً للقراءة. وكيفما كانت درجة وعي القارىء بما يفعل فإنه لا بد أن يمارس في ذلك النص ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه، أعني إبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء، فيساهم القارىء هكذا في انتاج وجهة النظر، بل إحدى وجهات النظر، التي يحملها الخطاب صراحة أو ضمناً. والقارىء عندما يساهم في إنتاج وجهة نظر معينة من الخطاب يستعمل هو الآخر أدوات من عنده، هي في جملتها وجهة نظر أو جزء منها أو عناصر صالحة لتكوينها. ومن هنا اختلاف القراءات وتعدد مستوياتها. ويهمنا هنا إبراز صنفين منها لنتمكن بالمقارنة معهما من تحديد أولي لنوع القراءة التي سنقوم بها نحن هنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر.

ـ هناك أولاً القراءة التي تقبل، أو تريد، الوقوف عند حدود **التلقي المباشر**، و«تجتهد» في أن يكون هذا التلقي بأكبر قدر من «الأمانة»، أي بأقل تدخل ممكن. هذه القراءة تحاول أن تُخضع نفسها للنص، تُبرز ما يبرز وتخفي ما يخفي لتقدم لنا صورة «طبق الأصل» ـ إلى هذه الدرجة أو تلك ـ عن المقروء، أي تعبيراً «مطابقاً» لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يحملها. هذا ما تفعله في الغالب الكتب المدرسية وأيضاً المؤلفات الجامعية «الأكاديمية» عندنا حيث تقدم للطالب بـ «أمانة» خلاصة المقروء. والنص هنا قد يكون كتاباً أو جزءاً منه أو مجموعة كتب لمؤلف واحد أو لعدة مؤلفين ينتجون «نفس» الخطاب حول نفس الموضوع، مشتركين، أو كلاً على انفراد. مثل هذه القراءة نسميها قراءة **«استنساخية»** أو «القراءة ذات البعد الواحد» لكونها تحاول جاهدة أن تتبنّى نفس البعد الذي يتحدث منه صاحب النص. ومع ذلك فهذه القراءة لا تخلو ولا يمكن أن تخلو من التأويل، بل إنما تخلو من الوعي بما تقوم به من تأويل. ذلك لأنها إذ تتكلم نيابة عن النص ـ وإلا كنا أمام النص وحده، أي أمام معطى غير ناطق ـ فهي، شاءت أم كرهت، تمارس قليلاً أو كثيراً من الانتقاء والحذف والإبراز والتقديم والتأخير. . . الخ.

- وهناك ثانياً القراءة التي تعي منذ اللحظة الأولى كونها **تأويلاً**، فلا تتوقف عند حدود «التلقي المباشر» بل تريد أن تساهم بوعي في انتاج وجهة النظر التي يحملها، أو يتحمّلها الخطاب. هي لا تريد ولا تقبل الوقوف عند حدود «العرض» و «التلخيص» و «التحليل»... بل تريد **اعادة بناء** ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمناً. ومثل هذه القراءة هي «ذات بعدين» بالضرورة، البعد الذي يتحدث منه كاتب النص، والبعد الذي يتحدث منه القارىء، وتكون «ناجحة» عندما تستطيع توظيف البعدين معاً في انتاج بناء واحد منسجم متماسك. ولا يهمنا الآن إن كانت هذه القراءة تنقل في بناء جديد ما ينطق به النص، وهذا مستوى من القراءة، أو أنها تستنطقه من أجل أن تكشف وراء البناء المباشر الذي يتقدم به، بناء آخر مباطناً له أو ملازماً له نوعاً من الملازمة، وهذا مستوى آخر من القراءة. ما يهمنا هنا هو التأكيد على أن هذه القراءة تعمل، مثل القراءة السابقة، على **اخفاء التناقضات** التي تقدِّم نفسها على سطح الخطاب المقروء، مجتهدة في تذويبها عن طريق «التأويل». وإذا صادف القارىء تناقضاً يتعدى سطح الخطاب إلى هيكله العام، كالتناقض بين المقدمات أو بين النتائج أو بين هذه وتلك، فقد لا يتردد في «التماس مخرج» حتى يتأتى له تقديم قراءته في صورة أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عما يريد هو انتاجه من الخطاب.

- أما القراءة التي نقترحها نحن هنا، للخطاب العربي الحديث والمعاصر، فيمكن القول إنها قراءة «**تشخيصية**» بمعنى أنها ترمي إلى «تشخيص» عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه (ولا إلى إبراز الأعراض التي تشير إلى جوانب الجدة فيه بالمعنى الذي يعطيه ألتوسير لهذه الكلمة والذي ينسحب أكثر على القراءة «الاستنطاقية» في مستواها الثاني، كما شرحنا أعلاه). وبعبارة أخرى إن قراءتنا هذه تريد أن تعرض وتبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان. إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض.

ونحن عندما نفعل هذا لا ندعي أننا نقوم بعمل «بريء»، أي بقراءة لا تسهم في انتاج المقروء، فمثل هذه القراءة لا وجود لها، وإذا وجدت فهي النص ذاته، بدون قراءة، بل اننا على العكس من ذلك نحاول أن نسهم بوعي وتصميم في انتاج مقروئنا. ومقروؤنا هنا ليس ما يقوله النص بل **الكيفية التي بها يقول**. هدفنا إذن ليس انتاج أطروحات معينة من الخطاب الذي نتعامل معه ولا تفنيد أطروحاته، بل هدفنا هو حمله على «تفكيك» نفسه، على الكشف عن تهافته وتقديم تناقضاته ونقائضه عارية، بكل ضعفها وسذاجتها. وبعبارة أوضح وأدق: إن ما يهمنا من هذا الخطاب، الحديث والمعاصر، ليس مضمونه الايديولوجي، ولا محتواه «المعرفي» بل كل ما يهمنا

منه هو كونه يحمل **علامات العقل** الذي ينتجه، وإذن فما يهمنا هو تشخيص هذه «العلامات». . علامات «اللاعقل» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن القيام بمثل هذا «التشخيص» بدون «مادة» يجرى عليها. بل لقد كان لا بد من اتخاذ محتوى الخطاب ـ منطوقه ومضمونه ـ مطية للتعرف على «كيف» الخطاب. . وفي هذا الصدد عمدنا إلى المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، ولكننا لم نعمد هذه المرة إلى «الطرح الايديولوجي» ـ كخطوة ثالثة كما فعلنا في دراسات سابقة[1] لأن همنا لم يكن ابراز تاريخيته، بل بالعكس: الكشف عن لاتاريخيته، عن انقطاع العلاقة بين منطوقه ومضمونه. ولذلك انصرفنا باهتمامنا كله إلى بنيته المنطقية وأسسه الابيستيمولوجية. وهكذا فمن جهة، نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال القضايا التي يعالجها وليس من خلال التيارات الايديولوجية التي تتقاسمه. نظرنا إلى هذه القضايا في ترابطها وتشابكها، أي بوصفها مجموعة مشاكل فكرية تكوّن اشكالية، أو بنية فكرية واحدة. ولكننا من جهة أخرى لم نتعامل مع هذه القضايا تعاملاً «صورياً»، بل عرضناها في «تطورها» التاريخي، ولكن لا في سياق تركيبي بل بأسلوب تفكيكي، هدفنا من ورائه، كما قلنا قبل، ابراز ضعف الخطاب وحمله على الكشف بنفسه عن تناقضه وتهافته.

وأمام هذه التحديدات قد يتساءل القارىء، قارىء هذه السطور: أين تقع هذه «القراءة» التي نقترحها هنا، بين القراءات المعلن عنها في الفكر الأوروبي المعاصر، أو بعبارة أخرى: أي منهج، أو مناهج، نتبنى أو نستلهم؟

سؤال يطيب لكثير من الكتّاب العرب المعاصرين طرحه والإجابة عنه، وغالباً ما يكون ذلك مدعاة للتنويه الذاتي، وفي هذه الحالة تتسم الإجابة بشيء من «استعراض العضلات»، فيصبح الحديث عن المنهج «المتبع» ـ بل الذي «ينوي» الكاتب اتّباعه ـ حديثاً من أجل منهج معيّن، حديث إطراء و «تقريظ» وكأن الكاتب يريد أن يستمد العون أو القوة أو. . . لست أدري، من إعلان انتمائه إلى هذا المنهج أو ذاك، وليس عن انتماء منهجه إليه هو.

أما نحن، فإننا نريد أن نعترف هنا بأننا لم نوفق إلى تبنّي منهج معيّن، من المناهج «الجاهزة». ولذلك فلا حق لنا في رفع لافتة معينة ولا في التلويح بعدة لافتات. كل ما نستطيع قوله هو **إننا نبحث عن الطريق وسط الغابة لا خارجها**. وفي

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

حال كحالنا فإن جميع «النصائح» مفيدة، على الأقل نظرياً. أما عند التطبيق العملي فالمفيد هو الإجرائي فعلاً.

هل نتبنى نزعة إجرائية أو براغماتية معينة؟ كلا، كل ما نريد قوله هو إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج، أو «اختراع» منهج جديد. والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة ما لم تطرح، أولاً وقبل كل شيء، على أنها مسألة مفاهيم. فليس المنهج بضع «قواعد» ولا جملة «خطوات» إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في الخطاب الذي يريد «التنظير» للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية للبحث، فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها. وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرّك فيه، أو قد يضعها وضعاً، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على «تلوينها» أي على تضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. وهنا يكون من المفيد التنبيه على ذلك حتى لا يقع بينه وبين القارىء سوء تفاهم ما. فبهدف تجنّب سوء تفاهم مع القارىء ارتأينا تقديم الايضاحات «المنهجية» التالية:

سيلاحظ القارىء أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. ولا نشك في أن القارىء المتمرّس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية. ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلّي عنها، إذ ما قيمة أي مفهوم إذا كان سيُذكر للزينة فقط؟ وإذن فسيكون من الخطأ إدراج المحاولة التي نقوم بها هنا في فضاء محاولة أخرى. ونحن حينما نلحّ على هذا لا ندّعي لمحاولتنا هذه «أصالة» موهومة، وإنما نريد أن نحتفظ للمحاولات التي نستلهمها ونستفيد منها بأصالتها وحرمتها، وفي نفس الوقت نحرص أشد الحرص على الاحتفاظ لموضوعنا بشخصيته، بفقره وخصوبته، ببساطته وتعقيداته. وإذن، فإذا كان لا بد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه. أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول.

ونحن لا نفشي سراً، بل ولا نرى حرجاً، إذا قلنا إن هذا الذي نخاطب به القارىء يصدق علينا نحن كذلك. إنه سيكون من قبيل الادعاء المحض القول بأننا بدأنا عملنا باختيار مفاهيم معينة وإعطائها هذا المعنى أو ذاك، ثم شرعنا بعد ذلك في العمل. إنه «ما هكذا تورد الإبل». إن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه، والمفهوم يفرض نفسه حين الممارسة لا قبلها. أما المعنى الذي يحمله هذا المفهوم في ذهن الباحث فقد لا يتضح لديه تمام الوضوح إلاّ عندما يكون قد انتهى من توظيفه، ولو ضمن رؤية حدسية خاطفة.

نعم لقد حدّدنا منذ اللحظة الأولى نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد «الايبيستيمولوجي» لا الايديولوجي. وحدّدنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة **تمهيد** لمشروعنا الأساسي، مشروع: «**نقد العقل العربي**». ولكننا لم نكن، قبل البدء في العمل، قد حدّدنا «نموذجاً» معيناً نقتديه، فلا كانت ولا فرويد ولا باشلار ولا فوكو ولا ماركس ولا ديريدا، ولا غير هؤلاء كان بالنسبة لنا مثالاً يحتذى دون غيره. لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار. لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض «الهيمنة» على جميع السلطات المرجعية التي تشدّ إليها المفاهيم التي نوظفها. وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد بوعي لا باستسلام.

* * *

كلمة أخيرة حول التحديدات والتصنيفات التي ستتردد كثيراً في هذا الكتاب.

لقد اتخذنا موضوعاً لبحثنا «**الخطاب العربي المعاصر**». أما ما نقصده بـ «**الخطاب**» فقد سبق بيانه. أما ما نعنيه بالخطاب «**العربي**» فهو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي. إن هذا يعني أننا نُخرج من مجال اهتمامنا ما كتبه المستشرقون حول القضايا العربية المعاصرة، لأن خطابهم ليس، على كل حال، صادراً عن «العقل العربي». وبالمثل لقد أغفلنا ما كتبه مفكرون عرب بلغات أجنبية لنفس السبب، إن خطاب هؤلاء يخضع لأدوات فكرية مفهومية وتعبيرية تنتمي إلى فضاء آخر غير فضاء «العقل العربي». وواضح أن كون مؤلفات بعضهم قد ترجمت إلى العربية لا يعني أنها قد تحررت من السلطة المرجعية المفهومية والتعبيرية التي تحكمت فيها كخطاب. وأخيراً تقيدنا إلى حد كبير بالخطاب الذي يفكر **عربياً**، متجنبين ما كتب في أفق قطري أو تحت ضغط مشاكل قطرية خاصة. أما الفترة الزمنية التي يغطيها هذا البحث فهي تلك التي تمتد من ابتداء اليقظة العربية الحديثة مع

منتصف القرن الماضي إلى الآن. ونحن نعتبر أن الخطاب العربي الايديولوجي الصادر في هذه الفترة ما زال يشكّل وحدة لا تقبل التصنيف، بكيفية جدية وحاسمة، إلى ما قبل وما بعد. فـ «الخطاب العربي الحديث والمعاصر» لا زال كله **معاصراً لنا**، سواء ما كُتب منه منذ مائة سنة أو ما يكتب اليوم: فالإشكالية العامة لا زالت هي هي كما سنلمس ذلك بوضوح خلال العرض. نعم لقد ترددت في البحث، وبكثرة، كلمتا «الحديث» و «المعاصر»، ونحن لا نقصد بالجمع بينهما سوى التأكيد على وحدة هذا الخطاب، سواء ما منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما منه يُكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه ـ أوائل الثمانينات. أما عندما يرد الوصف «**معاصر**» منفرداً فالغالب أننا نقصد به ما ينتمي إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبالخصوص منذ الصورة المصرية الناصرية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى صنّفنا الخطاب موضوع بحثنا إلى أربعة أصناف: الخطاب النهضوي وجعلناه يدور حول قضية النهضة عامة والتجديد الفكري والثقافي خاصة، والخطاب السياسي ومحورناه حول «العلمانية» وما يرتبط بها والديمقراطية وإشكاليتها، والخطاب القومي وركزناه حول «التلازم الضروري» ـ الاشكالي الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينهما وبين تحرير فلسطين من جهة ثانية. ويأتي الخطاب الفلسفي أخيراً ليعود بنا إلى صلب الاشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، اشكالية الأصالة والمعاصرة.

يتعلّق الأمر إذن بمحورة البحث حول قضايا أساسية واشكالية وليس حول تصنيفات ايديولوجية. ذلك لأن هدفنا، كما أوضحنا قبل، ليس التحليل الايديولوجي للأفكار والاتجاهات بل النقد «الابيستيمولوجي» للخطاب. ومع ذلك لم يكن من الممكن اغفال التصنيفات الايديولوجية عند عرض الآراء، لأن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو في الحقيقة سجال مستمر بين اتجاهات لا تختلف في آفاقها الايديولوجية وحسب، بل أيضاً، ولربما كان هذا هو السبب في ذاك، تختلف في أطرها المرجعية، وبكيفية عامة في النموذج الايديولوجي الذي تستوحيه أو تستند إليه. وبخصوص التصنيفات الايديولوجية هذه تبنينا التصنيف الشائع إلى سلفي وليبرالي وقومي وماركسي، وأحياناً نشتق من هذه الأسماء بزيادة الواو قبل ياء النسب، أسماء أخرى مثل سلفوي وليبرالوي... للإشارة إلى أن الأمر يتعلق **بادِّعاء** الانتساب إلى الاتجاه المعلن عنه. وفي جميع الأحوال، فإن ما يهمنا من هذه التصنيفات ليس مضامينها الايديولوجية بل **دلالتها المرجعية**. فما يهمنا من مصطلح «سلفي» مثلاً هو اتخاذه النموذج العربي الاسلامي اطاراً مرجعياً وحيداً له، بمعنى أنه عندما يفكر في قضية من القضايا يفكر فيها داخل هذا النموذج ومن خلاله، على الرغم من كونه

ينقلها أحياناً، وعلى مستوى الخطاب فقط، إلى نموذج آخر كـالفكر الليـبرالي الأوروبي مثلاً. وكذلك الشأن بالنسبة للتصنيفات الأخرى.

هذا، ولا بد من التأكيد هنا على أن «النماذج» التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتهـا، فلا يهمنـا منها لا أصحـابها ولا الأطـروحات التي تعـرضها أو تـدافع عنهـا أو تفندهـا، ولو كـان بالإمكـان الحصول عـلى نصـوص مجهـولـة المؤلف لفضّلناها على غيرها تجنباً لأي سوء تفاهم. **إن ما يهمنا من «النـماذج» التي سنعرضهـا هو العقل الذي يتحدث فيهـا، لا بوصفـه عقل شخص أو فئـة أو جيل بـل بوصفـه «العقل العربي» الذي أنتج الخطاب موضوع دراستنا.**

سؤالان أخيران لا بد من طرحهما قبل طي الصفحة الأخيرة من هذه المقدمة.

السؤال الأول هـو: لماذا هـذه «النماذج» دون غـيرها؟ والجـواب: لأنها مـلائمـة وبعبارة أخرى «تفي بـالغرض» ليس فقط لـما تحمله في ذاتها من دلالات عـلى مستوى الخـطاب، بل أيضـاً لأنها أكـثر «تمثيليـة» أي أكـثر تعبيـراً عن واقـع الخـطاب العـربي الحديث والمعاصر، فهي تمثل «الأغلبية» وليس أقلية يتيمة أو معزولة.

والسؤال الثاني هو: بـأي معنى نتحدث عن «العقـل العربي»؟ والجـواب: ليس ها هنا مكان الاجابة عن هذا السؤال. إن مكانه الفصل الأول من كتابنا المقبل: «نقد العقل العربي»[٢].

محمد عابد الجابري

الدار البيضاء، ٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢

---

(٢) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مـركز دراسـات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقـد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، و**العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

الفصل الثا

ا طاب السياسي

أولاً: الدين... والدولة

الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو الوجه الآخر للخطاب النهضوي العام، وبالتالي فهو يمارس السياسة، لا كخطاب في الواقع القائم، بل **كخطاب يبحث عن «واقع» آخر**... هو لا يواجه الواقع السياسي القائم ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله، بل إنه يقفز عليه ليطرح كبديل عنه: إما «الواقع» - الماضي العربي الاسلامي الممجد، وإما «الواقع» - الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي. يتعلق الأمر إذن بنفس القطبين اللذين يتمحور حولهما الخطاب النهضوي العربي العام: التراث والحداثة، وأيضاً بنفس النموذجين اللذين يتجاذبان هذا الخطاب: النموذج العربي الاسلامي والنموذج الأوروبي، هذان القطبان أو النموذجان اللذان سيبرزان الآن تحت لافتات تحمل أسماء أخرى، هي تارة الدين والدولة، وتارة الاسلام والعروبة، وتارة الجامعة الاسلامية والوحدة العربية، وأخيراً وليس آخراً: حقوق «الأغلبية» وحقوق «الأقلية» وبمعنى آخر: الديمقراطية.

سيمارس الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر السياسة، إذن، في موضوعات «غير» سياسية، موضوعات لا تنتمي إلى «السياسة» بمعنى البحث في **علاقة السلطة بالمواطن، والمواطن بالسلطة**، إلا انتماء غير مباشر. والحق أن ما يلفت النظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو ضحالة الخطاب السياسي فيه، نقصد الخطاب الذي يطرح **مشكلة الدولة والمجتمع** والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس **مسألة السلطة**. صحيح أن «السياسة» حاضرة في الخطاب النهضوي العربي، بل في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بمختلف أنواعه واتجاهاته، ولكن مواجهة السياسة بخطاب خاص شيء غائب، أو يكاد، في الأدبيات النهضوية العربية.

هناك من يعمّم هذه الظاهرة على التاريخ الفكري العربي الاسلامي بأجمعه فيقرر أن «من الملاحظ البيّن في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم أسوأ حظاً، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجوداً. فلسنا نعرف لهم مؤلفات في السياسة ولا مترجماً، ولا نعرف لهم بحثاً في شيء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة اللهم إلاّ قليلاً لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسة من الفنون»[1]. . . والسبب هو أن نظام الحكم في الاسلام إنما قام على «الغلبة»، الشيء الذي يستتبع حتماً «الضغط الملوكي على حرية العلم واستبداد الملوك بمعاهد التعليم» وبالتالي «التضييق على الكلام في السياسة ودراسة علومها»[2].

ويعبّر كاتب معاصر عن هذه الظاهرة تعبيراً آخر فيقول: «تاريخياً، في البلدان المتأخرة بوجه عام، ومنها الوطن العربي، لم تمارس السياسة، السياسة بالمعنى اليوناني للكلمة، أي كمجموعة مسؤوليات وحقوق وواجبات ملقاة على عاتق عضو حر ومسؤول يشكل جزءاً لا يتجزأ من مجموعة بشرية متجمعة في مدينة ـ Polis» ثم يضيف: «بصورة عامة، في المدينة الاسلامية، كانت الانسانوية مفتقدة، والتعددية مدانة، والانفصال بين السلطة والشعب قائماً. لذا كانت السياسة ممنوعة، الأمر الذي أدى مع مرور الزمن إلى تكوّن روح العزوف أو الفرار لدى الشعب»[3].

وعلى الرغم مما قد يكون في هذه التعميمات من مبالغة، ومهما يكن تقديرنا للأسباب التاريخية والاجتماعية التي تقف وراء هذه الظاهرة، سواء في الحاضر أو في الماضي، فلا يسعنا إلاّ أن نسجّل أن **الخطاب السياسي في الفكر العربي، قديمه وحديثه كان ولا يزال، في الأعم الأغلب، خطاباً غير مباشر، غير صريح**. وهكذا فعلاوة على اللجوء، في الماضي خاصة، إلى ممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة «الرمز» كإجراء الكلام على لسان الحيوانات، كما في كتاب كليلة ودمنة، أو من خلال الأمثال والحِكَم، كما في كتب «السياسة الملوكية» و«الآداب السلطانية»، فإن «الكلام» في السياسة لم يكن يتناول قضاياه مباشرة بل كان يلجأ في الغالب إلى طرحها من خلال قضايا تنتمي إلى «سياسة» الماضي أو إلى ميدان آخر غير ذي طابع سياسي مباشر. فـ«الكلام» في الخلافة مثلاً، وهو الموضوع الذي تمحور حوله «الفكر السياسي الاسلامي» كان دائماً كلاماً في «سياسة» الماضي، على الرغم من أن دوافعه

---

(١) علي عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم**، ط ٣ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٢٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٣) ياسين الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

كانت من «الحاضر» دوماً. صحيح أنه كان يهدف دائماً إلى «تقنين» الواقع القائم، وإضفاء المشروعية الدينية عليه (الفكر السياسي السنّي). ولكنه لم يكن يفعل ذلك مباشرة، كما هو المفروض في كل خطاب سياسي جدير بهذا الاسم، بل كان **يلجأ إلى الماضي السياسي يؤوله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيهاً له ونظيراً، حتى يتأتى قياسه عليه.**

ولا يختلف الأمر كثيراً في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر عما كان عليه في الفكر السياسي قديماً. فعلاوة على استمرار هذا الفكر بكل مضمراته الايديولوجية وآلياته التعبيرية في الخطاب السلفي الحديث الذي يمارس السياسة عادة من خلال طرح موضوع «نظام الحكم في الاسلام» قارئاً في الماضي رغباته وحاجاته الحاضرة، نجد كلاً من الخطاب الليبرالي والخطاب القومي يمارس هو الآخر السياسة من خلال طرح قضايا «غير» سياسية، **أي غير ذات مفعول سياسي في الحاضر يراد منها أن تنوب عن القضايا السياسية التي تطرح نفسها في صورة «المباشر»**.. وفي جميع الأحوال فإن اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مجابهة الواقع مجابهة مباشرة، صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر جملة وتفصيلاً، مما جعل هذا الخطاب فقيراً ضحلاً ليس فقط من حيث طبيعته كخطاب (مفاهيمه، آلياته...) بل أيضاً من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها، أعني التي كان عليه أن يعمق الوعي السياسي بها.

* * *

من أبرز القضايا السياسية الأساسية التي شغلت الفكر العربي الحديث ولا زالت تشغله، **قضية العلاقة بين الدين والدولة**، بل إن الفصل في هذه القضية كان يقدم، ولا يزال، من طرف التيارات المتعارضة كشرط أولي لنجاح النهضة، بل لامكانيتها. لنستمع إلى رأي التيارين اللذين يبلغ بينهما التعارض أقصى مداه في هذه القضية، قبل البحث فيما إذا كان الخطاب العربي الحديث والمعاصر يطرح هذه المشكلة لذاتها، أم أنه يفعل ذلك من أجل قضايا أخرى.

كتب أحد رواد الليبرالية في الفكر العربي الحديث عام ١٨٦٠، أي منذ أكثر من قرن من الزمن، وهو «يعبّر... تعبيراً أولياً عما عُرف فيما بعد بفصل الدين عن الدولة»، كتب يقول: «ما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الانسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً فاصلاً بين هذين المبدأين الممتازين (= المتميزين) طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعاً...» ولذلك كان لا بد من «وضع حاجز بين الرئاسة أي السلطة

الروحية، والسياسة أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغيير والإصلاح حسب المكان والزمان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً والمتضادتين في متعلقاتها وموضوعها من شأنه أن يوقع خللاً بيّناً وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه»[٤].

فصل الدين عن الدولة شرط في «وجود التمدن وحياته ونموه». . . ولكن أين؟ وهل الدولة التي يعيش فيها هذا الرائد الليبرالي تجمع فعلاً بين السلطتين الروحية والزمنية؟ وبعبارة أخرى هل يعرف المجتمع الاسلامي تاريخياً ما سمي بـ «السلطة الروحية» في القرون الوسطى المسيحية؟

تلك هي الأسئلة التي تجنب طرحها رائد الليبرالية العربية على نفسه والتي سيعترض بها عليه رائد السلفية المعاصر له بعد أن يؤكد هو الآخر أطروحته المبدئية. فلنستمع إليه يقول: «إنّا معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير فيه لنا، ولا يمكن التخلّص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا من هذا الطريق» ثم يضيف ليعطي لـ «التمدن» معنى واتجاهاً غير المعنى والاتجاه الذي فهمه فيهما رائد الليبرالية السابق، فيقول: «وإن ما تراه من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا على تمدننا هنا مقلدون للأمم الأوروبية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم والرضى بسلطانهم، وبذلك تتحول صبغة الاسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والغلبة إلى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم الأجنبي»[٥].

وهكذا فالسلفي لا يرفض أطروحة الليبرالي وحدها بل **يرفض**، وبنفس الصراحة والصرامة **اطاره المرجعي أي «التمدن الأوروبي»** - ولنقل: النموذج الأوروبي - ليطرح بدله «التمدن الاسلامي»، بل النموذج العربي الاسلامي - ليس فقط كمشروع يدعو إلى الأخذ به، بل أيضاً كتجربة يستخلص الدرس منها. وهكذا فإذا كان من المعروف جيداً أن الدولة الاسلامية إنما قامت في أول أمرها بالإسلام وبواسطته فإن رائد السلفية لا يكتفي بتقرير هذه الواقعة التاريخية بل يستخلص منها الدرس التالي وهو: إن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد إنما يرجع إلى قيام دولتهم

---

(٤) بطرس البستاني، ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة** (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٨٧ - ٨٨.

(٥) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٨)، ص ٣٢٧.

على أساس الدين، وإن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يرجع إلى «انفصال الرتبة العلمية (= الدينية) عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفرعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم»[٦]. . . وإذن فالعلاج الناجع لهذه الأمة «إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته»[٧].

وإذا اعترض الليبرالي العربي أو المستشرق الأوروبي بأن ما يدعو إليه السلفي كان هو السبب فيما عانته أوروبا في القرون الوسطى من قهر وتخلف وجهل، وأن الدعوة السلفية هي بالتالي دعوة إلى أوضاع مناقضة تماماً للنهضة، إذ لا تتحقق النهضة إلا بتجاوزها. . . إذا اعترض الليبرالي بهذا أو بما يشبهه فإن السلفي لا يتردّد في شرح دعواه بما يعتقد أنه رفع للالتباس وإرشاد إلى مكمن الخطأ في «القياس». إنه يؤكد أن «ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، لكن الاسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً ورسم حقوقاً» والخليفة مكلّف بـ «اقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق»، فسلطته، إذن، سلطة تنفيذية ليس غير، وهو بعد «ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة. . .» ولذلك «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج «تيوقراطي» أي السلطان الإلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة من الله وله حق الاثرة بالتشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه. . .». ـ ويسترسل رائد الإصلاح الديني في العصر الحديث في بيان الفرق بين الحكم في الإسلام والحكم في أوروبا المسيحية فيقول: «كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه، وخوَّل السلطة المدنية حق التشريع في معاملة الناس بعضهم لبعض وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم في معاشهم لا في معادهم، وعدّوا هذا الفصل منبعاً للخير الأعم عندهم. ثم هم يوهمون فيما يرمون به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون أن معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين وهو واضع أحكامه وهو منفذها، والايمان آلة في يده يتصرّف بها في القلوب بالإخضاع، وفي العقول بالإقناع، وما العقل والوجدان عنده إلاّ متاع، ويبنون على ذلك أن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه وقد عهدوا ان سلطان الدين عندهم كان يحارب العلم ويحمي حقيقة الجهل، فلا يتيسر للدين

---

(٦) نفس المرجع، ص ٣٦٢.

(٧) نفس المرجع، ص ١٨٩.

الاسلامي أن يأخذ بالتسامح مع العلم ما دام من أصوله أن إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين» ويحسم صاحبنا الموقف بالقول: «وقد تبين لك أن هذا كله خطأ محض وبعد عن فهم معنى ذلك الأصل من أصول الاسلام (الذي يقوم على «قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها»)، وعلمت أن ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»[٨].

هل نحن أمام تراجع في الموقف السلفي؟ هل صحيح أن «الاسلام لا يحتّم قرن السلطتين» الدينية والسياسية في شخص واحد؟ وهل صحيح كذلك أن «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة؟». وإذا كان الأمر كذلك أفلا تكون الخلافة كما مورست تاريخياً وكما نظّرها الفقهاء شيئاً دخيلاً على الإسلام أجنبياً عنه، و «ان كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدينية»[٩]، وأن «الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة من عزة وقوة» وبالتالي فـ «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[١٠].

تصريحات خطيرة ستثور لها ثائرة السلفي... كيف لا وقد جاءت من صفوفه في صورة عقوق «وقح» لتطعن ليس فقط في آرائه واجتهاداته... بل ـ وهذا أشد خطورة بالنسبه له ـ **لتهدد إطاره المرجعي تهديداً جدياً**.

لقد انطلق النقاش من التفكير في المستقبل: في «النهضة» وشروطها. **ولكن ما ان طرحت القضية حتى تحول الخطاب إلى الماضي**: الماضي العربي الاسلامي والماضي الأوروبي المسيحي. كانت حجة السلفي «الدامغة» هي التجربة التاريخية للأمة الاسلامية، ليس فقط كما كانت بل أيضاً كما كان ينبغي أن تكون.. لقد كان موقفه بالفعل أقوى من موقف الليبرالي العربي الذي كان اطاره المرجعي يتشكل أساساً من التجربة التاريخية الأوروبية، ملتمساً هكذا لدعواه «الأجنبية» حجة «أجنبية»، ولذلك

(٨) محمد عبده في رده على فرح انطون ومجلة الجامعة. انظر: محمد عبده، **الاسلام دين العلم والمدنية**، عرض وتحقيق طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠)، ص ٩٨ ـ ١٠٢.

(٩) عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم**، ص ٨٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ١٠٣.

لم يكن يهم السلفي كثيراً الإلحاح على وحدة الدين والدولة في الاسلام، بل بالعكس كان يجنح إلى «التلطيف» من الدرس الذي يقدمه «التاريخ» لليبرالي العربي، بتقديم فتاوى تؤكد له خلو الاسلام مما يسمى في الغرب بـ «السلطة الروحية» وطبقة «رجال الدين».

كان ذلك موقفاً براغماتياً منه. لقد كان يريد طمأنة الليبرالي العربي، وهو يومئذ ينتمي، في الأعم الأغلب إلى الأقلية المسيحية في المجتمع العربي، كان يريد طمأنته بأن لا خوف عليه من الاسلام عندما يتولى قضية النهضة، قضية المستقبل. **لقد كان يقرأ إطاره المرجعي - الماضي العربي الاسلامي - بالشكل الذي يمكنه من قياس المستقبل عليه: المستقبل الناهض كما ينشده الليبرالي ذاته**... أما الآن وقد أصبح اطاره المرجعي ذاك مهدداً من الداخل بسبب أطروحة ذلك الشيخ «العاق» التي تطعن في الخلافة الاسلامية وبشكل لم يسبق له مثيل، فإن المهمة المستعجلة ستكون هي حماية هذا الإطار المرجعي ذاته، هي الدفاع عن التصور السلفي لـ «التاريخ الاسلامي»، هي بيان «**حقيقة الخلافة**»، حقيقة نظام الحكم في الاسلام.

تركز **الخطاب السلفي**، إذن، **حول «سياسة» الماضي**، حول «الخلافة»[11] و «حقيقة الاسلام وأصول الحكم»[12] و «النظريات السياسية الاسلامية»[13] و «نظام الحكم في الاسلام»[14]، والعناوين كثيرة... ومع كثرة «المتكلمين» في «سياسة» الماضي من المعاصرين، ومع تنوع اختصاصاتهم ودرجاتهم العلمية، من شيخ أزهري، إلى باحث جامعي في التاريخ أو القانون، إلى المساجل السياسي، ومع وفرة الكتب والمقالات والأبحاث في الموضوع، فإن المرء لا يسعه إلا أن يسجل أن «حصاد المعركة» لا يتعدى التأكيد على ما كان ولا يزال يُعتبر في هذا المجال من قبيل البديهيات... لا يتعدى التأكيد على أن «ليس الاسلام... ديناً فقط، له عقائده المعروفة، بل هو دين ودولة معاً، ومن ثم يوجب اقامة رئيس للدولة يكون حاكماً لها ويجري في حكمه وتدبيره وسياسته لأمور الدولة على ما جاء به القرآن والسنّة النبوية من مبادىء وأصول»[15]، أو على أن «الحكومة الاسلامية الشرعية» ليست «هي الحكومة التي تعمل وفقاً للقانون الطبيعي... وليست أيضاً التي تعمل وفقاً للقانون السياسي... أو...

(١١) لرشيد رضا.
(١٢) للشيخ محمد بخيت، وهو رد على كتاب علي عبد الرازق.
(١٣) من تأليف محمد ضياء الدين الريس.
(١٤) من تأليف محمد يوسف موسى.
(١٥) محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الاسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ص ١٨.

القوانين الوضعية». . . وإنما الحكومة الاسلامية «هي تلك التي يكون قانونها شرع الاسلام، وهو الذي يستمد مبادئه من القرآن والسنّة»[١٦].

«الاسلام دين ودولة»، و «الحكومة الاسلامية هي التي يكون قانونها شرع الاسلام». . . تلك هي **النتيجة الهزيلة** التي خرجت بها السلفية الجامعية المعاصرة، بمختلف تلويناتها، من قراءتها لـ «التاريخ» الاسلامي، بل من تأويلها لـ «الشرع» الاسلامي. . . لا، بل منهما معاً: **فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ تماماً مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة**، وذلك في الحقيقة ما يشكّل هويتها.

ويستيقظ السلفي «الأصيل» على هزال تلك النتيجة فيقتنع بالحقيقة «المرة». فليس الحاضر وحده هو الذي ابتعدت فيه الدولة عن الاسلام، بل انها كانت كذلك في الماضي. والخلافة الاسلامية، على «الحقيقة»، هي ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان فعلاً. وهكذا فـ «التاريخ الاسلامي» هكذا بدون تحديد، لم يعد صالحاً كإطار مرجعي. لقد كان «جاهلية» كله، إذ «جيل الصحابة» جيل المسلمين على الحقيقة «لم يتكرر في التاريخ» فبقي الناس بعيدين عن «نبع القرآن» يعيشون في «جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الاسلام أو أظلم»[١٧].

تخلى السلفي «الأصيل» عن «التاريخ» وبالتالي تحرر مما كان يدفع أسلافه الرواد إلى «الانفتاح» و «التجديد». . انتكص إلى الوراء ليصيح صيحة الخوارج الأولى: **«لا حاكمية إلا الله»**. لم يعد الآن يطلب النهضة ولا التجديد ولا الإصلاح. إن ما يطلبه الآن أعمق وأشمل: إنه «قيام مملكة الله في الأرض وازالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها، وإلغاء القوانين البشرية»[١٨].

كان السلفي من قبل يقرأ الشرع في التاريخ فكان اطاره المرجعي: «التاريخ الاسلامي» هكذا بإطلاق، وكان يعني في ذهنه القرون الأربعة الأولى منه، بل وفترات أخرى، أما الآن وقد اكتشف أن هذا التاريخ قد خلا من «الشرع» مباشرة بعد «الجيل الأول» ـ جيل الصحابة ـ فهو يقرأ «التاريخ» في الشرع. ولكن لا التاريخ الماضي، بل «التاريخ» المستقبل، جاعلاً من «النبع الصافي»، صورة المستقبل المنشود، إطاراً مرجعياً وحيداً.

---

(١٦) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الاسلامية**، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(١٧) سيد قطب، **معالم في الطريق** (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.]).

(١٨) نفس المرجع، ص ٨٢ ـ ٨٣.

أمـا **الليبرالي العـربي** الذي كـان قد انصرف إلى الممارسة العملية للسياسـة في الحاضر بينما كان السلفي يمارسها نظرياً، في الماضي، فقد أخذ هو الآخر يتخلى تدريجياً عن اطاره المرجعي الأصلي: التاريخ الأوروبي. **إنه الآن يعيش الـدولة القـومية**، بـل ويتحدث باسمها، **فلماذا لا يتخذ من التاريخ القومي اطاراً مرجعياً جديداً له؟**

ذلك ما حدَث بالفعل، لقد تسلّم، بـل انتزع، الليـبرالي العربي «التـاريخ» من يـد السلفي، ولكن لا التاريـخ «الاسلامي» بـل التاريـخ «العـربي»... لقـد أصبـح الليبرالي العربي الآن ذا «تـاريخ» بعـد ان لم يكن له من قبـل. لقد أصبـح يعمل الآن من أجل بناء الحاضر والمستقبل، فلماذا لا يعمل أيضاً من أجل اعادة بنـاء الماضي؟ **إن دولة الحاضر آخذة بنفسها في علمنـة مؤسساتهـا وأسسها، فلماذا لا يتجـه الآن بشعار «العلمانيـة» إلى الماضي، تـدعيماً وتـأصيلاً لعلمنـة الحاضر؟** وهكـذا سيتـولى الليـبرالي العربي، وقد أصبح قومياً عربيـاً يمارس التحليـل الماركسي أحيـاناً، سيتـولى «**تعريب المشكل**» الذي كـان يربـطه ويفصله في آن واحد مـع السلفي، **وذلك بنقله من دائـرة العـلاقة بـين الدين والـدولة، مـاضياً ومستقبـلاً، إلى دائرة العـلاقـة بـين «الاسـلام والعروبة» تاريخياً وقانونياً**.

* * *

يتخذ الوعي العربي المعاصر نقطة انطلاقه من المستقبل دائماً ليتجه بعد ذلك إلى المـاضي من أجل إعـادة بنائه بالشكـل الذي يجعله في خـدمة قضيتـه. قد تبـدو هذه الظاهرة مبررة خصوصـاً عندمـا يأخـذ الإنسان بـالاعتبار طبيعـة هذا الـوعي، طبيعته النهضوية. ولكن مـع ذلك لا بـد من القول إن الأمـر يتعلق بظاهـرة «**مرضيـة**»، على الأقل بالنسبة للخطاب الذي نهتم به الآن، الخطاب السياسي. **ذلك أنه عندما ينطلق هذا الخطاب من المستقبل ليولي وجهه نحو الماضي فإنه إنما يعبّر عن عجزه عن ممارسة السياسة في الحاضر الشيء الذي يفقده القدرة على بناء حلم مطابق، على اضفـاء نوع من الواقعية على طموحاته**.

انطلق الخطاب السلفي، كما رأينا قبـل، من طرح العـلاقة بـين الدين والـدولة بالنسبة لمجتمع الغد، مجتمع النهضة، ليبحثها من خلال «مـا تمَّ» في الماضي وليس من خـلال «ما يتم» في الحـاضر. وهنا وجـد نفسه مضـطراً إلى **اعادة تـرتيب العلاقـة بين الدين والدولة في الماضي، تـاريخياً وشرعيـاً**، فتحوّل النقـاش داخل الـدائرة السلفيـة ذاتها، إلى نقاش «اكاديمي» يبتعد عن «السياسة» وبالتالي عن «الحاضر» بمسافات تزداد اتساعاً، نقاش «محايد» أو «ملتزم» حول نظام الحكم في الاسلام، الشيء الذي يذكّرنا بنفس المســار الذي سلكـه قديمـاً الفكر السيـاسي السني في تـطوره، حيث انـطلق من «الكـلام» في سياسـة «الحاضر» (= حـادثة التحكيم بـين علي ومعـاويـة)، لينتقـل إلى

«الكلام» في «سياسة» الماضي (البحث في ولاية كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي) أي فيما سمّاه الفقهاء والمتكلمون السابقون بـ «النظرة في الإمامة» وما يسميه «المتكلمون» المعاصرون بـ «البحث في نظرية الخلافة» أو في «نظام الحكم في الاسلام».

ولا يختلف مسار الخطاب الليبرالي العربي عن مسار صنوه السلفي فقد انطلق هو الآخر، كما رأينا قبل، من شعار «فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية» في دولة الغد، دولة النهضة لينتهي به الأمر إلى البحث في دولة الأمس بهدف اعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام في التاريخ العربي، منتقلاً هكذا، مثله مثل السلفي، من ممارسة السياسة في الحاضر إلى ممارستها في الماضي كما سنلاحظ بعد قليل.

على أن قضية العلاقة بين العروبة والاسلام لم تطرح فجأة ولا جاءت متأخرة بهذا الشكل، فلقد كانت في واقع الأمر متضمنة في القضية السابقة، بل يمكن القول إنها كانت الوجه السياسي المباشر لقضية العلاقة بين الدين والدولة كما طرحت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن تحت حكم الامبراطورية العثمانية.

والواقع أن الليبرالي العربي عندما طالب في منتصف القرن الماضي بفصل «السلطة الروحية» عن «السلطة المدنية» لم يكن يقصد في الحقيقة فصل الدين عن الدولة بالشكل الذي حدث في أوروبا بل كان يقصد ـ من بين ما يقصد ـ **فصل، أي تحرير، الكيان العربي عن الامبراطورية العثمانية** وبالتالي بناء دولة قومية. وهذا ما لم يكن من الممكن أن يسكت عنه السلفي آنذاك، ليس فقط لأن الدولة القومية بهذا المعنى تتعارض مع النموذج الاسلامي كما يعيشه السلفي وجدانياً وروحياً، أي بوصفه لا يقبل أكثر من خليفة واحد في زمن واحد ولجميع المسلمين، بل أيضاً لأن دعوى الليبرالي العربي تلك تتعارض مع الاستراتيجية السلفية آنذاك والقاضية بتوحيد جميع المسلمين للنهوض كـ «رجل واحد» لمقاومة العدو الواحد: الاستعمار الأوروبي. وكان ذلك هو المدلول السياسي لشعار «الجامعة الاسلامية» الذي رفعه السلفي في مقابل شعار الدولة القومية الذي نادى به الليبرالي العربي. كان السلفي يقرن النهضة بالتحرير، والتحرير بـ «جمع كلمة المسلمين». أما الليبرالي العربي فهو وإن كان يقرن النهضة بالتحرير إلا أنه كان يفهم من التحرير الاستقلال عن الترك، الشيء الذي يعني في المنظور السلفي «تشتيت شمل المسلمين».

كانت السياسة، سياسة «المستقبل» ـ التي كانت تعني آنذاك التفكير في مقتضيات النهضة وشروطها وتعميم الوعي بها ـ هي التي جعلت العلاقة بين العروبة والاسلام تبدو، وربما لأول مرة في التاريخ العربي الاسلامي، **في حاجة إلى تحديد**. وكما هو شأن الخطاب السياسي العربي دائماً فإن تحديد و «تعريف» قضايا الحاضر يتم

دوماً من خلال تحديدها وتعريفها في الماضي، وهكذا يتم الانتقال مباشرة من النسبي إلى المطلق، كي تضفى صبغة المطلق على كل ما هو نسبي. نعم، لقد وضعت الهوية العربية، الثقافية خاصة، موضع نقاش في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، من طرف ما يعرف تاريخياً بـ «**الحركة الشعوبية**». **ولكن القضية طرحت آنذاك في إطار النسبي من خلاله**. كانت المفاضلة بين العرب والفرس خاصة، ولم يكن الطعن في الفرس يمسّ في شيء الهوية العربية بل بالعكس. كما أن الطعن في العرب كان من أجل ابراز مآثر الفرس، ولذلك لم يكن يشعر العربي وهو يقدح في الفرس، أو الفارسي وهو يقدح في العرب، لم يكن أي منهما يشعر بأي تمزق أو «**شقاء**» في الوعي. أما في العصر الحديث، عصر «اليقظة العربية الحديثة»، فالأمر يختلف. **إن مطالبة الوعي العربي، كيفما كان الغلاف الايديولوجي الذي يتمظهر به، بتحديد العلاقة داخله بين العروبة والاسلام معناه مطالبته بتحديد ما هو مطلق وما هو نسبي في هويته**. ومن هنا ذلك التمزق في الوجدان أو «الشقاء» في الوعي، الذي عانى ويعاني منه من ندعوه اليوم بـ «الإنسان العربي»، سلفياً كان أو ليبرالياً أو ماركسياً، مسلماً كان أو مسيحياً، عندما يجد نفسه مطالباً **بترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام في وعيه**، الشيء الذي ينعكس بوضوح على قراءته لهذه العلاقة سواء في معطيات الحاضر أو في مجريات الماضي أو في ملامح المستقبل، وبالتالي **يجعل قراءته تلك قراءة وعي يمارس السياسة ازاء نفسه**.

لم يكن السلفي يستطيع التفكير في جامعة اسلامية بدون عروبة، ولم يكن الليبرالي العربي يفكر، ولا كان يستطيع التفكير في دولة وطنية، اقليمية أو عربية قومية، بدون الاسلام. كان الليبرالي، مسلماً ومسيحياً، يشعر شعوراً لا يقاوم بأن الاسلام كحضارة، كثقافة ولغة وتقاليد وعادات ورؤى واستشرافات، جزء أساسي في هويته، ولذلك لم يتردد لحظة في التجنيد من أجل بعث اللغة العربية، لغة القرآن، وإحياء آدابها، واعادة كتابة تاريخ الاسلام، وابراز مآثر التمدن الاسلامي... والحق أنه قد أنجز في هذا المجال كماً وكيفاً ما لم يستطع السلفي انجازه، بل انه خدم الاطار المرجعي السلفي بما لم يستطع هذا الأخير فعله، وهو يعترف له بذلك، ولو بصمت، رغم كل مآخذه عليه. وبالمقابل سيبدو السلفي أكثر «شجاعة» من الليبرالي العربي في ابراز «فضل» العرب على الاسلام على الرغم من أن قضيته الحقيقية هي ابراز فضل الاسلام على العرب، وضد الليبرالي العربي بالذات. سيواجه السلفي إذن الأتراك العثمانيين ومحاولتهم تتريك العرب بخطاب «عربي» أقوى من خطاب الليبرالي في الموضوع، بل انه سينقل المعركة إلى عقر دار الأتراك أنفسهم، سيلومهم، ليس فقط لأنهم يريدون تتريك العرب، بل أيضاً لأنهم «أهملوا أمراً عظيماً وحكمة نافعة... هي قبول اللسان العربي، لسان الدولة وتعميمه بين من دان بالاسلام من الأعاجم

ليفقهوا أحكامه»[19]. ويتساءل رائد السلفية مستنكراً: «فكيف يعقل تتريك العرب وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب وتسابقت، وكان اللسان العربي لغير المسلمين ولم يزل من أعز الجامعات وأكبر المفاخر»، بل إنه ربما صرح بما لم يكن الليبرالي العربي يستطيع الهمس به حتى ولو كان غير مسلم. من ذلك قوله: «فالأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان ما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان»[20]. إن رائد السلفية هنا يبدو أكثر تعصباً للعروبة من رائد القومية العربية الذي جابه سياسة التتريك العثمانية بخطاب «اسلامي»، أقل عروبة من خطاب السلفي، قائلاً: إن «العرب هي الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية، العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً وقدوة للمسلمين حيث كان بقية الأمم قد اتبعوا هديهم ابتداء فلا يأنفوا عن اتباعهم أخيراً»[21].

كان ذلك في ظل الامبراطورية العثمانية عندما كان الخطاب النهضوي العربي، لسلفي منه والليبرالي والقومي يمارس السياسة ضد الحكم التركي من خلال تمجيد العروبة كحضارة وثقافة أو إبراز عروبة الاسلام كدين ودولة، **متجاوزاً «شقاء» الوعي العربي الواعي بإسلاميته والوعي الاسلامي الواعي بعروبته**. وذلك بالتوجه بالنقد والمعارضة إلى «مُهْمِل» الاسلام و«محتقر» العروبة: الحكم التركي المستبد. أما عندما سقطت الامبراطورية العثمانية وألغى أتاتورك الخلافة فلقد أصبحت عملية التجاوز تلك غير ممكنة، فأصبح كل من السلفي والليبرالي - القومي إزاء الآخر يواجهه ويتربصه. **من هنا غدت العلاقة بين الإسلام والعروبة داخل خطاب كل منهما تتقمص المضمون الذي يعطيه للعلاقة بين الدين والدولة في مشروع النهضة، مشروع دولة المستقبل**. وهكذا سيتجه الليبرالي العربي الذي غدا يتحدث باسم الدولة القومية، إلى **فك الارتباط بين العروبة والاسلام** في الماضي تدعيماً لفصل الدولة عن الدين في الحاضر، بينما سيتجه السلفي الذي صار يمارس المعارضة السياسية في الدين بشكل أكثر راديكالية، إلى **إذابة العروبة في الإسلام** دفاعاً عن مشروعه النهضوي، بل «الانبعاثي» الذي يقوم على تأسيس الدولة على الدين وبنائها عليه.

هنا أيضاً، ستبدو جلية على سطح الخطاب السياسي، السلفي والليبرالي معاً، معالم ذلك «الشقاء» في الوعي الذي نوهنا به سابقاً. إن الوعي السلفي ما زال يعتبر العروبة جزءاً من هوية الاسلام - وهل يستطيع تجاهل ذلك والقرآن عربي؟ - ولكنه

---

(١٩) الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، ص ٢٢٤.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٢١) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٠)، ص ٣٢٣ و٣٥٨.

يرفض بقوة جعل العروبة بديلاً عن الاسلام. وبالمثل فالوعي القومي يعتبر هو الآخر الاسلام جزءاً من الهوية العربية ـ وهل يستطيع تجاهل ذلك وهو يعرف أن العرب إنما دخلوا التاريخ بالإسلام؟ ـ ولكنه يرفض بدوره، وبقوة أكبر، جعل الاسلام بديلاً عن العروبة. ليس هذا وحسب، بل إنه كما كان الوعي السلفي يعيش أيام الخلافة العثمانية نوعاً من التمزق بسبب اتجاه الأتراك إلى تتريك العرب في حين كان «الواجب» أن يستعربوا، فإن الوعي القومي سيعيش ما يماثل ذلك التمزق، ولكن لا بسبب من الحاضر، بل بسبب ما يراه في الماضي من ذوبان شبه كامل للعروبة في الاسلام. من هنا سيتجه الوعي القومي **إلى ممارسة السياسة في الماضي بوعي «شقي»** تماماً مثلما فعل ويفعل السلفي، ولكن بدوافع ولأجل أهداف مختلفة. فلنتعرف إذن على نماذج من هذا الوعي السلفي والقومي.

ينطلق الخطاب القومي في محاولته اعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام، تاريخياً وقانونياً، من التأكيد على أن «الاسلام في حقيقته الصافية نشأ عن قلب العروبة وأفصح عن عبقريتها أحسن افصاح وساير تاريخها وامتزج بها في أمجد أطواره، فلا يمكن أن يكون ثمة صدام»[22]. وإذا كان هذا «التأكيد» يُشعر منذ البداية بأن الأمر يتعلق بكيانين متمايزين الشيء الذي تنتصب كلمة «صدام» علامة عليه، فإنه سرعان ما سيتردد القول بأن «العروبة والاسلام لم يكونا متلازمين بالضرورة» والدليل على ذلك هو أنه: «مع أن الفرس دخلوا الاسلام فهم لم يقبلوا الحكم العربي، فكانت الردة الفارسية الأولى على الحكم العربي الأموي التي انتهت إلى اقامة الدولة العباسية التي تحوّلت في أعوام قليلة إلى حكم فارسي لم يبقَ فيه من العروبة إلا الاسم»[23]. وبعبارة أخرى، أكثر دلالة، يؤكد الفكر القومي أنه على الرغم من «أن الاسلام جاء ثورة عربية، ومع التوافق الكلي بين الخط العربي والخط الاسلامي في صدر الاسلام، فإن التباين بين الخطين بدأ حين توسع الاسلام في آفاقه، وحين اتخذ سبيلاً لضرب العرب، وحين انجر العرب باسم الدين إلى قبول سيادات أجنبية ما لبثوا أن ثاروا عليها» والخلاصة هي: «ان اعتزازنا بالتراث وإعطاءنا القيم منزلتها لا يعني اتخاذ الاسلام رابطة سياسية أو اقامة الكيان على أساسه...»[24]. **إنها «العلمانية» التي تطل برأسها عالياً من وراء حرص الخطاب القومي على فك الارتباط تاريخياً، بين العروبة والاسلام.**

ذلك ما لن يسكت عنه السلفي حتى ولو كان موظفاً كبيراً في الدولة القومية.

---

(٢٢) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ٢٦.
(٢٣) منيف الرزاز في كتاب: **دراسات في القومية**، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠).
(٢٤) عبد العزيز الدوري في: نفس المرجع، ص ٢١.

إنه يشيد بالعروبة فعلاً، ولكن إطاره المرجعي يظل هو الاسلام دوماً. يقول: «فإذا قلنا إن العرب خير أمة أخرجت للناس، فليس ذلك دعوى ندعيها أو قضية نقيم الحجة عليها (= ليست قضية عقلية ولا حكماً تاريخياً) وإنما ذلك خبر نزل به الكتاب وحق نطقت به الآيات. . .»، وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن العروبة سابقة على الاسلام ولا أن العرب كان لهم شأن بدون الاسلام، بل إنما كان لهم شأن ـ في التاريخ كما على مستوى الخطاب ـ بالإسلام وبه وحده: «لقد كان وشيكاً بالأمة العربية في جاهليتها أن تذهب مذاهب ـ الأمم السابقة ـ في عالم الضياع والفناء لما كان اشتعل في كيانها من قوى عاتية، لولا أن جاء الاسلام فأمسك بالعاصفة قبل أن تهبّ، وأحال زوابعها ريحاً رخاء تنعش النفوس وتسوق الغيث إلى كل سهل ونجد. . .». والخلاصة التي يضعها السلفي مقابل الخلاصة «القومية» السابقة هي أن «أمة العرب قد عزَّت ومجدت بالدين فلا سبيل لها إلى غير الدين إن أرادت البعث والحياة ورغبت في المجادة والعزّة والحياة». وخلاصة الخلاصة هي: «لا تقوم الأمة العربية إلا بما قام به أولها»[25].

ويشرح مفكر سلفي آخر هذا الشعار «الخالد» بما لا يصطدم مع الخطاب القومي فيقول: «إن شعورنا نحن العرب بكوننا عرباً وسعينا إلى توحيد البلاد العربية وتحريرها جميعاً من الاستعمار، لا أقول إنه لا ينافي الإسلام وحسب، بل إن هذا الشعور بعروبتنا ضروري بوجه خاص لحسن قيامنا لأداء رسالة الاسلام، ذلك لأن العرب مكلفون قبل غيرهم بتبليغ رسالة الاسلام، فقد نزل القرآن بلغتهم وبعث رسول الانسانية جميعاً من بينهم. . . ولهذا كان للعرب في رسالة الاسلام ودعوته وظيفة هامة دائمة وهي حمل رسالته وتبليغ أمانته ونشر دعوته، وقد حملهم الله المسؤولية كما ينص على ذلك كتابه الكريم»[26].

وينحو سلفي متنور منحى آخر في المصالحة بين العروبة والاسلام. لا بل في جعل العروبة تحتوي الاسلام من أجل الوصول إلى تأكيد احتوائه لها. «عروبة الاسلام» في نظره حقيقة ثابتة من عدة وجوه: فرسول الاسلام عربي ورسالته عربية، أي بلسان عربي مبين، «والله الذي يدعو إليه الاسلام واحد من الآلهة التي آمنت بها العرب وعرفت له قدرة في الخلق والابداع وتوجهت إليه بالدعاء حين يلحق بها الضرر». وأيضاً فـ«القوة البشرية العربية من أهل المدينة هي التي مكنت للاسلام أول الأمر فيها ثم في بقية أجزاء الجزيرة العربية». وتأتي الخلاصة لتؤكد أن «الاسلام

---

(٢٥) أحمد حسن الباقوري، **عروبة ودين** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ص ٦٣ ـ ٦٦.

(٢٦) محمد المبارك، **الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية** (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨)، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

تجربة في حياة الأمة العربية أولاً وأن نجاح هذه التجربة هو الذي سيخرج بها من أرض الجزيرة إلى أرض الله الفسيحة. وهذه التجربة حين اتخذت من المجتمع العربي ميداناً لها لم يكن لها أبداً أن تفصل خصائص هذا المجتمع وإنما تتعامل معها في واقعها وبكل أبعاد هذا الواقع»[٢٧]. ولا يحتاج السياق هنا، وكذا «سياق» العقل العربي إلى الاضافة التالية: «وقس على ذلك»... المستقبل.

ويستمر **مَكْرُ الخطاب السياسي** العربي على شقاء الوعي الشاوي وراءه، ولن يكون ذلك هذه المرة بتأثير المد القومي على عهد التجربة الناصرية، في الخطاب السلفي، بل بتأثير المد الاسلامي، على عهد التجربة الايرانية، في الخطاب القومي... ودائماً في موضوع تحديد العلاقة بين العروبة والاسلام في الماضي والمستقبل. وهكذا نجد المفكر القومي يحاول «التلطيف» من قراءته القومية للتاريخ العربي بالشكل الذي يسمح له بإبراز الدور الحاسم الذي لعبه الاسلام في تكوين الأمة العربية. يقول: «كانت ثمة عروبة متبلورة وثابتة قبل الاسلام، بيد أنه لم يكن ثمة أمة عربية متبلورة نظراً لطغيان رابطة العشيرة أو القبيلة». وهكذا فـ «صَهْرُ وتوحيد القبائل والعشائر العربية المختلفة قد تم في فرن الدين الهائل التأثير» ذلك أنه «منذ اللحظات الأولى كان طابع رسالة محمد هو الإصرار على العنصر التوحيدي لا فيما يتعلق بالألوهية (وحدانية الرب) فقط، بل القومية أيضاً: تجاوز القبائل والعشائر في مسعى لتوحيد البشر على أساس العقيدة الدينية»، هذا في البداية أما بعد ذلك فإن «بروز دول ودويلات وامبراطوريات حكمت باسم الاسلام وتحت مختلف المذاهب والشيع ووصول هذه التجارب إلى نقطة السقوط والفشل والادانة الدينية من قبل التيارات المختلفة، مع ما أدّى إليه ذلك من إضعاف للدين ولحمته العرب، قد بلور اتجاهات قوية لبناء الدولة على أساس قومي علماني» وبعبارة أخرى: «إن طائفية الدولة هي التي فرقت العالم الاسلامي وأطاحت بالدولة الاسلامية في الماضي، وهي التي تهدد اليوم، وكما نشهد في ايران حيث أعقبت مرحلة النهوض الثوري في عام ١٩٧٨ مرحلة تشتت في عام ١٩٧٩، بزج الدولة في أتون صراع التيارات الطائفية وشعائرها، وبالتالي بتمزيق وحدة الدولة وبشل السلطة المركزية». والخلاصة ـ مرة أخرى ـ هي «أن الدولة الحديثة ينبغي إذا أرادت تعزيز مركزها وتجاوز التحديات الداخلية والخارجية أن تقيم بنيانها على أساس قومي واضح وانساني مرن يقبل ظاهرة التعدد الديني والطائفي في المجتمع ويعامل الأقليات القومية، إن وجدت، من موقع الاعتراف بالحقوق القومية ضمن اطار المصلحة العامة المشتركة» ثم يردف قائلاً:

---

(٢٧) محمد أحمد خلف الله، «عروبة الاسلام،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٧٨)، ص ٢٩.

«وهذا بالضبط هو تفسيرنا وفهمنا لمصطلح العلمانية»[٢٨].

كانت «العلمانية» تعني أول الأمر، في الخطاب السياسي العربي الحديث، **فصل «السلطة الروحية» عن «السلطة المدنية»**. وكان المقصود، كما بيّنا، هو الدعوة إلى دولة قومية عربية، ضداً على الجامعة الاسلامية، أو المطالبة بدولة اقليمية ضداً على الامبراطورية العثمانية. ثم صارت «العلمانية» ـ ودائماً على مستوى الخطاب العربي ـ تعني ترتيب العلاقة بين «العروبة» و«الاسلام» على مدى التاريخ العربي الاسلامي تأسيساً لهوية الدولة القومية القائمة، وها هو «مصطلح العلمانية» يعني الآن قبول **«ظاهرة التعدد الديني والطائفي... من موقع الاعتراف»** بحقوق الأقليات.

هل يتعلق الأمر بتطور تاريخي من جنس ذلك الذي تخضع له المصطلحات والمفاهيم في مختلف أنواع الخطاب وبمختلف اللغات؟...

لا نعتقد... فالتطور يعني أن اللاحق أو الجديد يلغي السابق أو القديم ويتجاوزه... أما في الخطاب العربي فالأمر يختلف، **فالمعاني السابقة لا زالت حاضرة** وبنفس الدرجة، ليس فقط في الخطاب القديم ـ الجديد الذي يقرأ العلاقة بين الدين والدولة (بين الاسلام والعروبة، بين الجامعة الاسلامية والدولة العربية القومية، بين حقوق الأغلبية وحقوق الأكثرية...) في الماضي الاسلامي، بل إن المعاني المذكورة ما زالت حاضرة أيضاً في الخطاب «الجديد» الذي يطمح إلى قراءة استشرافية لـ «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام»، وهو موضوع يطرحه كاتب معاصر من خلال ثلاث مسائل يحددها كما يلي:

«المسألة الأولى: ما هو المكان الذي سيحتله الاسلام كدين في فكرة القومية العربية وفي حركتها؟ وما هو المكان الذي ستحتله الفكرة القومية عموماً وفكرة القومية العربية على الخصوص في الفكر الاسلامي والعمل للإسلام؟

«المسألة الثانية: كيف ستكون العلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الاسلامي؟ وقبل ذلك ما هو مكان الوحدة العربية في التضامن الاسلامي؟ وما دورها في تحقيقه؟

«المسألة الثالثة: ما هو دور العرب موحدين ودور المسلمين متضامنين في عالمنا المعاصر، على الصعيد الحضاري الانساني؟».

تلك هي المسائل التي تحدد الموضوع، موضوع «مستقبل العلاقة بين القومية

---

(٢٨) صلاح المختار، «في ضوء التحدي الطائفي ـ العنصري لنضالنا القومي من الدولة الدينية إلى الدولة القومية،» **دراسات عربية**، السنة ١٦، العدد ٨ (حزيران/ يونيو ١٩٨٠)، ص ٣١.

العربية والاسلام» أما الأسئلة التي «تنتظر الاجابة من خلال الممارسة العملية» فهي: «كيف ستكون الصورة المعاصرة للحكم بالإسلام؟ وما هو مكان علماء الدين في عملية الحكم؟ هل سينجح هذا الحكم في طرح مفهوم صحيح للعلاقة بين القومية والاسلام على صعيد القطر الواحد، ومفهوم صحيح للعلاقة بين المواطنين من مختلف الأديان؟ هل سينجح الحكم بإدراك العلاقة المتميزة التي تقوم بين القومية العربية والاسلام؟ هل يتمثل هذا الحكم روح العصر ولغة العصر فيحسن التعامل مع حقائق العصر؟».

وأخيراً: «**إن مسؤولية رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الاسلامي وأهل الحل والعقد عموماً أن يتكاتفوا لصنع الاجابة الصحيحة**»[٢٩].

وبعد، فإذا كانت هذه الأسئلة «المعاصرة» تعكس تمزّق الوعي العربي المعاصر وتعبّر عن شقائه ازاء تحديد العلاقة داخله بين الاسلام والعروبة، هذه العلاقة التي تقدم لنا نفسها الآن كأحد وجوه اشكالية «الأصالة والمعاصرة» فإنها، أي هذه الأسئلة، تقيم الدليل على **فشل الخطاب السياسي العربي** على مدى قرن من الزمن في تحقيق أي تقدم في هذه القضية التي اعتبرها رائد الليبرالية في القرن الماضي شرطاً لـ «التمدن»، قضية العلاقة بين «الدين» و«الدولة» في الحاضر والماضي والمستقبل بالنسبة للكيان العربي!

لماذا هذا الفشل؟

لنقتبس الجواب من كاتب معاصر خصص بحثاً لا يخلو من جدية ومعاناة لـ «المسألة الطائفية ومشكلة الأقلية»، حيث يقول بصراحة لا تخلو من عنف: «**تبدو اشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا مصطنعة منقولة عن الغرب. إن مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة**»[٣٠]. لقد «جاء فصل الدين عن الدولة في البلاد الاسلامية إذن على يد الدولة ذاتها قبل أن تتبناه النخب المحلية الحديثة وتدفع بجوانبه الفلسفية، وظهر لهذا السبب أيضاً كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيد بين المعدمين من السلطة والعلم»[٣١]. وهكذا «فبينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقة السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة

---

(٢٩) أحمد صدقي الدجاني، «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ٢٤ (شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٦٣ - ٧٠.

(٣٠) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٨٢، هامش رقم (٢).

(٣١) نفس المرجع، ص ٦٦.

ووعاء لأفكار التحرر والمساواة والاخوة والعدالة والمواطنة والقومية، جاءت العلمانية العربية هنا كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة التي أرادت أن تستفيد من علوم الغرب الحديثة لتتنفس نظاماً اقتصادياً وسياسياً. وكانت، كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة»(٣٢). «وهكذا تبدو العلمانية هنا، التي تعاني من تثبت مرضي على مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الأوروبية، ايديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية (= حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي. . .) ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة»(٣٣).

أما أن يكون فصل الدين عن الدولة في البلاد العربية الاسلامية قد جاء على يد الدولة ذاتها، وبسبب عوامل تاريخية اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية كذلك، فهذا ما لا يمكن المجادلة فيه، على الرغم مما قد يمكن إثارته من مناقشات حول مدى اجرائية مفهوم «فصل الدين عن الدولة» للتعبير عن الواقع العربي في تطوره التاريخي، وأما أن تكون الدعوة إلى «العلمانية» في البلاد العربية «ايديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية. . .» أو «وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة السياسية» فهذه أطروحة من الصعب الدفاع عنها، اللهم إلاّ إذا تبنّى الانسان وجهة النظر السلفية المطالبة ببناء الدولة على الدين وجعلها أداة لتطبيقه. وحتى في هذه الحالة ستكون الأطروحة المذكورة أطروحة سجالية، لا غير.

نعم، «لا يمكن البحث. . . عن حل للنزاعات الطائفية في الدعوة العلمانية التي تدعو للمساواة أو في الدعوة الدينية التي تؤكد على التسامح. . . الخ، ولا في القوانين التي تحدّد الحقوق والواجبات لجميع المواطنين، فكل هذه الوصفات قد أستعملت في الماضي وما تزال مُستعملة في الحاضر. والقضية ليست قضية دعوة ولا قضية ايديولوجية شكلية، إنما القضية هي أساساً قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة»(٣٤). ولذلك فـ «لا يمكن السير نحو حل فعلي إلا بالعمل لقيام نظام للحكم قادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البُنى القديمة والحديثة ويفتقد إلى اجماع حقيقي فكري وعقلي»(٣٥).

ولكن، هل كان لا بد للوصول إلى هذه النتيجة من المرور عبر الحكم على اشكالية «فصل الدين عن الدولة»، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بأنها

---

(٣٢) نفس المرجع، ص ٥٣.
(٣٣) نفس المرجع، ص ١١ ـ ١٢.
(٣٤) نفس المرجع، ص ٨٧ ـ ٨٨.
(٣٥) نفس المرجع، ص ٨٨.

«اشكالية . . . مصطنعة منقولة عن الغرب»؟ واشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن «البرهنة» على أنها هي الأخرى - إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلكنا نفس السبيل - «اشكالية مصنطعة . . . ومنقولة عن الغرب»؟

نعم، إن الحاجة إلى **بيان من أجل الديمقراطية**[٣٦]، قائمة فعلاً . . . غير أنه لن يكون لهذا «البيان» أي مفعول تاريخي، ولن يكون هو نفسه في المستوى المطلوب، ما لم يسبقه، أو على الأقل يرافقه **بيان من أجل العقل** . . . العقل العربي بالذات.

ولعل في الفصل التالي ما يدعم هذا التحفظ.

ثانياً: الديمقراطية . . . والأهداف القومية

انتهى بنا الفصل السابق الذي تتبعنا فيه تموجات شعار «العلمانية» ودلالاته في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر إلى النتيجة التالية وهي أن المشكلة، في منظور الوعي العربي المعاصر، وعي اللحظة الراهنة التي تتحدد بالوضعية العربية في أواخر السبعينات من القرن العشرين، ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة، فتلك «اشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب» وإنما المشكلة أساساً هي مشكلة «الديمقراطية»[٣٧]. ذلك لأنه «رغم كثرة الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي في ضياعه وضبابه وهزيمته، فإن هذه الأسئلة ما تلبث أن تتراجع كي تصبّ في سؤال أساسي هو الديمقراطية. فمن هذا السؤال المفتاح تعود الأسئلة لتطرح نفسها من جديد وبشكل جديد، ومن هذا التساؤل أيضاً تبحث الهزيمة عن سببها، ويتلمس الضباب مصدره، ويتعرف الضياع على نفسه من جديد»[٣٨].

لا شك أن الملاحظ الأجنبي الذي يتعرّف لأول مرة على الخطاب العربي من خلال مثل هذا «الكلام» الرائج في سوق الأدبيات العربية المعاصرة، سينتابه شعور بالأسف والتعجب لكون العرب لم «يكتشفوا» هذه المقولة، مقولة الديمقراطية، إلا بعد أزيد من مائة سنة من بدء يقظتهم الحديثة. غير أن أسفه سيتعمق وتعجبه سيتضخم إذا علم أن مقولة «الديمقراطية» ذاتها كانت في مقدمة ما بَشر به رواد النهضة العربية الحديثة منذ قرن أو أكثر وأنهم جميعاً قد وضعوا الديمقراطية، أو ما في معناها - مقدمة بل شرطاً للنهضة ذاتها. ليس هذا وحسب، بل إن هذا الملاحظ

---

(٣٦) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠).

(٣٧) غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ص ٨٢، هامش رقم (٢).

(٣٨) فيصل دراج، «ثقافة القمع وثقافة الثورة،» في: فيصل دراج [وآخرون]، **الثقافة والديمقراطية**، مجموعة مقالات (بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١)، ص ٥.

الأجنبي سيصاب بالدوار أو «الدوخة» إذا قادته الصدفة إلى صحيفة أو كتاب من الصحف والكتب الصادرة في الوطن العربي قبل عشر سنوات أو عشرين سنة وقرأ فيها «كلاماً» آخر يقول ويكرر القول بأن «الديمقراطية» كانت «سبب» الانحرافات و«مصدر» المتاهات التي عرقلت نهضة العرب، «النهضة الحقيقية».

فعلاً، إن لشعار «الديمقراطية» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر تاريخاً أكثر «خصوبة» وصخباً من تاريخ شعار «العلمانية» الذي تعرفنا عليه ـ بإيجاز ـ في الفصل السابق. فلنتعرف إذن على أهم فصول هذا التاريخ بل القصة، قصة «الديمقراطية» في الخطاب السياسي العربي على مدى ما يقرب من قرن ونصف من الزمان.

بدأ طرح شعار **«الديمقراطية»** كغيره من الشعارات الأساسية في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع انبثاق هذا الفكر، نتيجة الاحتكاك مع أوروبا ابتداء من أوائل القرن الماضي. وعلى الرغم من التحفظات والمخاوف التي أثارها تبني شعارات النهضة الأوروبية لدى أوساط الحكام ورجال الدين في الامبراطورية العثمانية، وداخل الولايات العربية نفسها، فإن رواد الفكر السلفي الاصلاحي لم يترددوا في قبول هذا الشعار من خلال **معادلته بشعار «الشورى» الاسلامية**، مؤكدين بذلك أن «الديمقراطية» ليست شيئاً جديداً على الاسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لا بد أن تكون من أسباب نهضته الثانية... المنشودة.

ومع ذلك فلا بد من التنبيه هنا إلى أن رواد السلفية إذا كانوا «قد عادلوا» بسرعة بين «الديمقراطية» و«الشورى» فإنهم لم يتمكنوا من أن يعطوا مضموناً ايجابياً واضحاً لمقولة «الشورى» الاسلامية في خطابهم، بل **اكتفوا بتعريفها بالسلب**، الشيء الذي ينسحب كذلك على تصورهم لـ«الديمقراطية». **كانت الشورى أو الديمقراطية في الخطاب السلفي ولا زالت، تعني شيئاً واحداً هو غياب «الاستبداد المطلق»** الذي يعني «تصرّف الواحد في الكل على وجه الاطلاق في الارادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما، فيكون اتباع النظام مفوضاً إليه وحده، إن أراد قام به وإن لم يرد لا يؤخذ عليه»، وهذا في مقابل الاستبداد المقيد الذي يعني «استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الامكان، وهذا بالحقيقة لا يسمى استبداداً إلا على ضرب من التساهل، وإنما يسمى في عرف السياسيين «توحيد السلطة المنفذة»». الاستبداد المطلق ممنوع شرعاً لأن الشرع أوصى بالشورى، **أما الاستبداد المقيد «فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه»**: **إنه الشورى بالذات**، الشورى التي تقوم على «مناصحة الأمراء» وهي «واجب شرعي» أما «كيفية إجرائها» فهي «غير محصورة في طريق معيّن، فاختيار

الطريق المعينّ باقٍ على الأصل من الاباحة والجواز»[39]. وبالتالي فلا مانع من إجرائها على طريق «الديمقراطية» بإنشاء «مجلس للشورى» يتولى النصح . . .

ولما كان الخطاب السلفي يطلب الحلول دوماً من الماضي، وكان مفهوم الشورى في الإسلام قد ظل منذ البداية ملتبساً ومحل خلاف وتأويل، **فإن تحميل «الاستبداد المطلق» مسؤولية كل ما أصاب المسلمين من «تأخر» و «انحطاط» سينوب هنا عن إبراز كون الشورى كانت هي «أساس» التقدم والازدهار في الاسلام**، الشيء الذي لا يستطيع السلفي اثباته بصورة ايجابية، أي عن طريق البرهان المباشر، لأن النموذج الوحيد الذي يستوحي منه تصوره للشورى هو فترة خلافة عمر بن الخطاب، وهي لا تكفي لتبرير مثل تلك الدعوى.

لقد سلك الخطاب السلفي، إذن، إلى اثبات قضيته هذه مسلك التعميم والمقارنة، مؤكداً أنه: «إذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الاسلامية من عهد الرسالة إلى الآن نجد ترقّيها وانحطاطها تابعين لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد وإشراكهم في تدبير الأمة» بل إنه «عند التدقيق في كل فرع من الدول الاسلامية، الماضية والحاضرة، بل في ترجمة كل فرد من الملوك والأمراء، بل في كل حال كل ذي عائلة أو كل انسان فرد، نجد الصلاح والفساد دائرين مع سنّة الاستشارة أو الاستقلال في الرأي»[40].

ولكي يعوض الخطاب السلفي ما في هذا التعميم من ضعف ونقص يلجأ كعادته إلى إصدار فتوى شرعية جاعلاً من الشرع مكملاً للتاريخ بل صانعاً له، كما سبق أن لاحظنا في الفصل السابق. وهكذا فـ«نزوع بعض الناس إلى طلب الشورى ونفورهم من الاستبداد ليس وارداً عليهم عن طريق التقليد للأجانب، ولا آتياً لهم من ذم بعض الجرائد بل ذلك نزوع إلى ما هو واجب بالشرع، ونفور عما منعه الدين وقبّحه العلماء». والخلاصة هي «أن شريعتنا شريعة سمحة تأبى أن يتولى أمور ذويها من لا يراعون للشرع حرمة ولا يحفظون للسنّة ذمة، وتوجب الشورى على كل من الرعية والحاكم جميعاً»[41].

دفاع مستميت عن «الشورى» وإلحاح قوي على تأصيل «الديمقراطية» في المنظور

---

(39) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، مج ١، ص ٣٥٠ ـ ٣٥٤.

(40) عبد الرحمن الكواكبي ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة**، ص ٩٤.

(41) عبده، نفس المرجع، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

الاسلامي. ولكن هل يطابق منطوق الخطاب السلفي مضمونه؟ ألا يكون ثمة «**مسكوت عنه**» يخفيه هذا الحرص الشديد على اثبات الدعوى؟

لنؤجل الجواب عن هذا السؤال إلى حين، ولننتقل إلى خطاب الليبرالي العربي حول نفس القضية، قضية الديمقراطية.

مبدئياً، يرفض الليبرالي العربي الدعوى السلفية السابقة التي تريد أن ترفع الشورى الاسلامية إلى مستوى الديمقراطية الأوروبية. وهو هنا لا يدخل مع السلفي في جدال فقهي، بل يحتكم إلى التاريخ، إلى نفس الإطار المرجعي الذي يستند إليه السلفي ويفكر داخله وبوحي منه: التاريخ الاسلامي، لا كما كان ينبغي أن يكون، بل كما مورس فيه الحكم من طرف «الخليفة». يقول الليبرالي العربي موجهاً الكلام للسلفي: «ربما أن هذا الخليفة كان يحكم بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة من الشعب الذي هو صاحب الأمر، ونحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية. أما في الحقيقة، فالخليفة هو وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدبّر مصالح الأمة، مستبداً برأيه غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره»[٤٢].

وكما عمد السلفي إلى تعزيز دعواه بإصدار فتوى شرعية، يعمد الليبرالي الراديكالي العربي إلى تأكيد ملاحظته السابقة بإصدار فتوى عقلية يقول فيها: «لا يجب أن تؤخذ الشريعة من أيدي الآلهة بل من أيدي البشر. يجب أن لا تؤخذ من أفواه الرؤساء والأمراء بل من لسان الصعاليك والفقراء حتى تكون أقرب إلى الانسانية، أي إلى اقامة العدل الصحيح منها إلى تنفيذ الأهواء والأغراض النفسانية»[٤٣].

أما الزعيم الوطني فهو يفضل ترجمة هذا إلى الحياة العملية، ولذلك نجده يبرز في خطبه الحاجة إلى «مجلس نيابي تكون له السلطة التشريعية الكبرى، فلا يُسنُّ قانون بغير إرادته ولا تحوَّر مادة إلا بمشيئته، ولا يزعزع نظام بغير أمره ولا تعلو كلمة على كلمته، وإلا فإن بقاء السلطة المطلقة في يد رجل واحد يضر بالبلاد كثيراً ويجر عليها الوبال»[٤٤].

---

(٤٢) قاسم أمين ذكره ألبرت حوراني في: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨).

(٤٣) شبلي شميل، نفس المرجع أعلاه.

(٤٤) مصطفى كامل ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة**، ص ١٢٦.

هل نحن إزاء حلم نهضوي «جميل» لا تشوبه أية شائبة من آثار تمزق الوعي الذي رافق الخطاب العربي حول العلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والدولة أو الإسلام والعروبة؟ وبعبارة أخرى هل نحن بصدد «الديمقراطية»، أمام خطاب متّسق يطابق منطوقه مضمونه؟

كلّا، إن السلفي والليبرالي العربي كانا يعانيان، كلاهما، وبصدد هذه القضية بالذات، مما عبرنا عنه قبل بـ «شقاء» الوعي. كانا يعانيان ذلك منذ ابتداء خطابهما عند منتصف القرن الماضي، أي عندما كان شعار الديمقراطية مجرد مطلب نهضوي لم يترجم بعد إلى حيّز الواقع السياسي، وسيعانيان نفس التمزق ونفس «الشقاء»، وبصورة أعمق وأعنف، بعد التجارب البرلمانية التي شهدتها بعض الأقطار العربية، بل بعد كل التجارب التي عرفها العالم العربي في مجال الحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع منذ بدء يقظته الحديثة إلى اليوم.

وهكذا، فرائد السلفية لم يتردد في التشكيك، بكل صراحة وإلحاح، في جدوى النظام البرلماني الغربي بالنسبة للشعوب العربية، بل لشعوب الشرق قاطبة. يقول إن «القوة النيابية لأي أمة كانت لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من نفس الأمة. وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة لها فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على ارادة من أحدثها... فمثل هذا المجلس لا قيمة له. وكما أنه لا يعيش طويلاً، كذلك لا يغني عن الأمة فتيلاً. سترون أن الذي يكون نائباً عن الشعب لا أعدد مصائبه ولا أنواع رزاياه... نائبكم سيكون... ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مساعيه، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة، ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراد الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى ولو كانت من الحجج الساطعة... هذا مع الأسف الذي أراه سيتكون منه مجلسكم النيابي الموهوم إذا صحّت الأحلام، والذي سيخالف قاعدة كلية لقواعد الفلسفة أقرت على أن الوجود خير من العدم، فعدم هذا المجلس خير من وجوده».

كيف؟ و «الديمقراطية» التي تعادل الشورى الاسلامية؟

ويأتي الجواب صريحاً واضحاً: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرّد بالقوة والسلطان». ويشرح هذا الطريق فيقول: «أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشورى فهو أيسر مطلباً وأقرب منالاً إذ يكفي فيه إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه فيفعله ويشترك معه أمته ورعيته، ويرى بعد التجربة راحة وتضامناً على سلامة ملكه... ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكّم عقله فأرشده إلى استبدال

مطلق الملك بالملك الشورى فاستراح وأراح. وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق»[٤٥].

ويأتي الجواب صريحاً واضحاً كذلك من رفيق رائد السلفية هذا، من زعيم الاصلاح الديني الاسلامي في العصر الحديث، من المفتي الذي رأيناه قبل «يجتهد» في معادلة «الديمقراطية» بـ «الشورى» الاسلامية، من أجل تأصيلها في إطاره المرجعي الاسلامي بعنصريه «التاريخ» و «الشرع»، يأتي الجواب إذن في مقالة مشهورة كتبها بعنوان: «**إنما ينهض بالشرق مستبد عادل**» مقالة ختمها بهذه الأمنية: «**هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً**»[٤٦].

«مستبد عادل»... يصنع بـ «العدل» ما لا يصنع بـ «العقل». هل هناك من تعبير عن «شقاء» الوعي وتمزقه ازاء مشكلة الحكم، مشكلة «الديمقراطية» أو «الشورى»، أفصح وأقوى من هذا **التعبير الذي يجمع بين الاستبداد والعدل ويجعل العدل في مقابل العقل؟**

وليس هذا النوع من «شقاء» الوعي إزاء الديمقراطية ومشكلة الحكم خاصاً بالسلفيين الرواد وحدهم دون دعاة الليبرالية في الفكر العربي الحديث، بل بالعكس نجد ذلك واضحاً عند «أبي النهضة الفكرية العربية الحديثة» **رائد الليبرالية العربية الأسبق**[٤٧]. يقول في سياق حديثه عن حقوق الملوك وواجباتهم: «ثم إن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات، برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به لقوله صلى الله عليه وسلم: الدين النصيحة... وأيضاً للانسان في نفسه محكمة تجري الأحكام على صاحبها، وهي الذمة (= الضمير) التي في النفس اللوامة أو المطمئنة، فهي قاضٍ لا يقبل الرشوة. فإذا فعل الملك كغيره ما لا يوافق لامته وعاقبته نفسه لأن نور الحق يسطع في القلب، وإذا فعل الملك ما لا ينبغي فعله لا تطمئن نفسه إلى ذلك ولا يسكن قلبه إليه ولا يفرح به... ومما يحملهم (= الملوك) على العدل أيضاً ويحاسبهم

---

(٤٥) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٨.

(٤٦) عبده، **الأعمال الكاملة**، ص ٧١٦ ـ ٧١٧.

(٤٧) رفاعة رافع الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** (القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢)، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

محاسبة معنوية: الـرأي العمومي، أي رأي عمـوم أهل ممـالكهم أو ممالـك غيرهم ممن جاورهم من الممالك فإن الملوك يستحون من اللوم العمومي، فالرأي العمومـي سلطان قاهر على قلب الملوك والأكابر لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه... ومن مزايا ولاة الأمور أيضاً أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة، حيث إن إجراء المصـالح العمـومية بهـذه المثابة ينتهي بالسرعة لكونه منـوطاً بـإرادة واحدة بخـلاف ما إذا نيط بـإرادات متعددة بين كثيرين، فإنه يكون بطيئاً».

واضح أن رائد الليبرالية الأسبق يعبّر هنا عن نفس «التمـزق» في الوعي الـذي يفصح عنه شعار «المستبد العـادل»... فالمـطلوب هو الحـاكم بـ «إرادة واحدة» وليس بـ «إرادات متعددة» وهذا هو «المستبد» ولكن «ضمير» الحاكم وشعوره بالمسؤوليـة أمام الله وبضغط الرأي العام... كل ذلك سيجعل منه «المستبد العادل». أمـا البرلمـان أو السـلطة التشريعية «فليس من خصائصهـا إلا المذاكـرات والمداولات وعمـل القرارات على ما تستقر عليه آراء الأغلبية وتقديم ذلك لولي الأمـر»... إنها «الشورى» القـديمة بعبارات «عصرية».

وقد يتساءل القارىء: وماذا سيكـون موقف الليـبرالي العربي الـراديكالي الـذي طـالب قبل قليـل بأن تؤخـذ الشرائع من أيـدي البشر لا من أيدي الآلهـة، من أفواه الصعاليك لا من أفواه الملوك والأمراء؟

ويأتي الجواب من مدرسته، من تلميـذه وحامـل دعوتـه، من داعية الليـبرالية ـ التقنوية ذات الميول «الاشتراكيـة» الذي عـاصر التجارب الـبرلمانيـة العربيـة ولمس عن قرب صدق نبوءة رائد السلفية الذي استمعنا إليه آنفـاً يتحدث عن «مستقبـل» الحياة الـبرلمانيـة في مصر، بل في الشرق كله... يـأتي الجواب من هـذا الليبرالي الـراديكالي العربي المثابر الصامد الذي سيلجـأ هذه المـرة إلى التاريـخ يستفتيه، ولكن لا التـاريخ العربي الاسلامي، بـل التاريـخ الأوروبي إطاره المـرجعي الذي لم يتخـلّ عنه لحـظة. يقـول إذن: «لما ظهـرت الـطبقـات المتـوسـطة ـ في أوروبـا ـ المؤلفـة من الصنـاعيـين والتجارين والـزراعيين، وحـطمت النظم الاقـطاعية وألغت الـرق الزراعي وهـدمت العروش التي كان يزعم متبوئـوها الحق الإلهي، شرعت الـديمقراطيـة في الظهـور... على أيدي رجال الطبقات المتوسـطة وكانت الـدائرة محـدودة والمعنى مقصوراً عـلى هذه الطبقات. أما العمال فلم يكن لهم من الشأن ما يـبرزهم إلى الوجـود السياسي. ولكن منذ منتصف القرن الماضي شرع العمال في أوروبا يحسون الوجدان السياسي ويطالبـون بالتمثيل النيابي ومنذ ذلك الوقت والدائرة تتوسع رويداً رويداً».

ويستخلص الليـبرالي الراديكـالي العربي الـدرس من التاريـخ الأوروبي فيقول:

«وهذا الذي قلت ينطوي على معنى أكبر مما تفيده كلمة الديمقراطية، **فإن الديمقراطية نظام في المجتمع قبل أن تكون نظاماً في الحكم، بل هي نظام في الحكام لأنها نتيجة لنظام معين في المجتمع**. ذلك أن النظام الاقطاعي لا يمكن أن يهيىء للحكم الديمقراطي، بل كذلك نظام الزراعة الاقطاعي أو شبه الاقطاعي الذي ما زلنا نجده في كثير من الأمم العربية لا يمكن أن يهيّىء للحكم الديمقراطي، إذ كيف نطالب الفلاحين في قراهم النائية، في فقرهم المدقع، في اعتمادهم الأعمى على مالك الأرض الثري، وأخيراً في جهلهم التام بشؤون الشعب وأمّيتهم الكاملة في المعاني السياسية والاقتصادية، كيف نطالبهم بأن يكون لهم رأي في نظام الحكم وبرامج السياسة ومقدار الضرائب وحقوق الصحافة وحرية الخطابة؟ إن هذا محال» ثم يضيف بعد أن يستشهد بأمثلة من الواقع الذي عاشته مصر فيقول: «ولذلك يجب أن نعترف بأن كلمة الديمقراطية كانت في السنين الثلاثين الماضية أمنية في مصر، ولم تكن قط تدل على نظام في الحكم».

والحل؟

هل نيأس تماماً من امكانية الممارسة الديمقراطية الصحيحة في الوطن العربي؟ لا، إن الليبرالي العربي لا ييأس مثله مثل السلفي. **ذلك أن له هو الآخر سلفه الذي يحتمي به، سلفه الذي يوظفه في تدعيم ذاته وإقناع نفسه بصواب أطروحاته**. وهكذا فيما أن الديمقراطية ظهرت في أوروبا نتيجة قيام الطبقة المتوسطة، فإن طريقنا إليها سيكون عبر نفس الطبقة، ولذلك «**يجب أن نساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة على أن يغرس في بلادنا هذه الشجرة، شجرة الديمقراطية**. ورجل الطبقة المتوسطة هو في النهاية عامل تقتضيه مصلحة رعاية العمال سواء كانوا عمال اليد أم عمال الذهن»[٤٨].

* * *

مع خطاب هذا الليبرالي الراديكالي الجديد نكون قد انتقلنا إلى عهد التجربة الناصرية، **إلى الخطاب السياسي القومي**. إنها المرحلة التي كفّ فيها الخطاب العربي عن أن يكون خطاباً في «النهضة» ليتبنى قضية «**الثورة**». ومع التحول من أفق النهضة إلى أفق الثورة سيحتل شعار «الديمقراطية الاجتماعية» مكان الصدارة في الخطاب السياسي العربي، بينما ستتعرض «الديمقراطية السياسية»، ديمقراطية المجالس النيابية للطعن والتجريح من كل ناحية، وسيكون الإطار المرجعي المعتمد هذه المرة ليس عصر الأنوار في أوروبا وايديولوجيته الليبرالية، بل «عصر الثورة العربية»

(٤٨) سلامة موسى، **ما هي النهضة؟** (القاهرة: دار الجيل للطباعة، [د.ت.])، ص ١٢٠ - ١٢٤.

وايديولوجيتها القومية. هكذا سنقرأ في «**مشروع الميثاق**»: إن «الحرية السياسية أي الديمقراطية ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه... إن ذلك كله يمزق القناع عن الواجهة المزيفة ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية»(٤٩).

لقد صادف هذا الطرح الجديد لقضية الديمقراطية في الخطاب السياسي العربي، ارتياحاً كبيراً لدى «**المتكلمين**» العرب المعاصرين، ليس لأنهم كانوا ينتمون إلى الطبقة العاملة حاملين لـ «ايديولوجيتها الثورية» أو ملتزمين بقضيتها ـ قد يكون ذلك، وقد لا يكون ـ بل **لأن طرح القضية على أنها قضية جمع أو ربط ما بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية قد قدّم للوعي النهضوي العربي «الشقي» ما به يستطيع اخفاء «شقائه»**. لقد كان شعار «المستبد العادل» مسكوتاً عنه، بل مقموعاً، لأنه يجمع بكيفية صريحة «وقحة» بين طرفين متناقضين على صعيد الدالّ والمدلول معاً. أما الجمع بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية بوصفهما طرفين متكاملين على صعيد الدالّ (= ديمقراطية في السياسة وفي الاجتماع) ـ وإن كانت العلاقة بينهما على صعيد المدلول من نوع علاقة الشرط بالمشروط ـ فهو لا يثير مثل ذلك الإزعاج، بل إن «شقاء» الوعي هنا سيجد متنفساً له في «لوعة» الخطاب ورومانسيته، الليبرالية حيناً والثورية حيناً آخر.

هنا سيجد «العقل العربي» مجاله المفضل، مجال التعبير الأدبي الذي يخفي تناقض الأطراف بواسطة الصور الفنية (التشبيه أساساً) فينشط بالتالي في ممارسة «القياس» آليته «الأصيلة» المتأصلة. سيتجه الخطاب العربي ـ الذي أصبح الآن قومياً مع التجربة الناصرية ـ إلى بذل الجهود لحل «المعادلة الصعبة»، المعادلة التي طرفاها لا «المستبد» و «العادل» بشكل صريح «وقح» بل الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية في «ترابطهما الجدلي». فلنتعرف عن كثب على هذا النوع «الجديد» من الخطاب السياسي العربي.

يطرح مفكر قومي هذه المعادلة الصعبة على «الطريقة العربية»، أقصد على طريقة العقل العربي في معالجة نقائضه، وذلك بالبحث عن «**قيمة ثالثة**» تمكّن من

---

(٤٩) مشروع الميثاق الذي قدمه جمال عبد الناصر للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مصر يوم ١٩٦٢/٥/٢١، الباب الخامس.

«تجاوز» - بل إخفاء - التناقض الحاد بين طرفيّ المعادلة. إنه يرى أن هناك امكانيتين أو طريقتين لبناء المجتمع الديمقراطي الذي «تزول فيه جميع ضروب عدم المساواة» ذلك أنه: «إما أن تتحقق الديمقراطية الاجتماعية عن طريق امتداد الديمقراطية السياسية، وإما أن تتطلب ثورة يمكن أن تقودها الطبقة العاملة». يتعلق الأمر في الحالة الأولى بـ «الحل الذي تأخذ به دول المعسكر الغربي.. وهو الذي يطلق عليه الانكليز خاصة اسم الثورة الاجتماعية الصامتة» وهي ثورة قوامها «زيادة ضغط الشعب على الحكام عن طريق زيادة ضغط الأحزاب والنقابات وتوسيع نطاق المؤسسات الديمقراطية وجعلها تشمل جميع ميادين النشاط المشترك لا الميدان السياسي وحده». أما في الحالة الثانية فيتعلق الأمر بـ «التحرير عن طريق الضغط والقوة... وشكله المفرط التحرير الثوري بواسطة دكتاتورية الطبقة العاملة»[٥٠].

والطريقان كلاهما في نظر مفكرنا القومي غير مقبول: فالموقف الذي ينطلق من أن «الديمقراطية السياسية تريد الوصول إلى الديمقراطية الكاملة عن طريق الديمقراطية القائمة نفسها بعد تطويرها، دون أن يعمد إلى تغيير المجتمع تغييراً جذرياً» موقف كله «خداع ووهم»، والموقف الذي ينطلق من أن «الديمقراطية الاجتماعية بالمفهوم الماركسي الشيوعي للكلمة تريد الوصول إلى الديمقراطية عن طريق تغيير بنية المجتمع القائم بوسائل العنف وبأساليب ممعنة في اللاديمقراطية» موقف ينطوي على «مغامرة كبرى على حساب الانسان باسم الانسان»، إنه موقف يقبل «ما لا نهاية له من العنف والديكتاتورية باسم ما لا نهاية له من الديمقراطية والحرية»[٥١].

يرفض المفكر القومي الحل «الاشتراكي» الغربي والحل «البروليتاري» السوفياتي ويرى أنه «أمام هذين الحلين المتطرفين لا بد أن يقوم عمل ثالث يحفظ للحرية السياسية معناها دون أن تكون معطلة ببنية المجتمع القائم، ويحفظ للحرية الاجتماعية أهدافها دون أن تقود إلى قتل الحرية السياسية»، ويعترف المفكر القومي بأن «**هذا المطلب التوفيقي مطلب شاق عسير**» ولكنه يرى أنه «**جدير بأن يُقتحم وبأن تُجنَّد من أجله الجهود، لأنه الأمل، ولأنه طريق الخلاص**»[٥٢].

كيف يمكن تحقيق هذا «الحل الثالث»؟

يطرح مفكرنا القومي التجربة اليوغسلافية كتجربة رائدة لكونها حاولت «التغلب على المزلق السياسي الثاوي في الشيوعية، مزلق الديكتاتورية»، ومع ذلك فإن

(٥٠) عبد الله عبد الدائم، **الوطن العربي والثورة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٣)، ص ٣٦ - ٣٨.
(٥١) نفس المرجع، ص ٤٠.
(٥٢) نفس المرجع، ص ٤١.

هذه التجربة «**لا تمثّل الشكل الكامل للتوفيق الذي نرجوه بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية**، بين الحرية والثورة الاجتماعية» وذلك لأنها «تريد أن تقيم الديمقراطية ضمن إطار الحزب الواحد، في حين أن الديمقراطية لا يمكن أن تأخذ معناها إلا في إطار التنوع والتعدد»[٥٣]. ويقدم لنا المفكر القومي «شروط الحل» للمشكلة، مشكلة التوفيق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية على ضوء «معطيات» الواقع العربي و«أهداف» الأمة العربية في الوحدة والاشتراكية. وهذه الشروط هي رفض مبدأ الديمقراطية البرجوازية المبنية على الحرية بالمعنى الليبرالي. وهكذا فحرية الصحافة وحرية التعبير والتفكير في ظل الديمقراطية البرجوازية «أكبر خديعة تتعرض لها الحرية في بلداننا العربية» لأنها في حقيقة الأمر «حرية الرأسمال والاقطاع».. إن «**حرية التعبير والتفكير التي ينبغي أن تتاح ضمن المجتمع العربي السائر في طريق الديمقراطية الصحيحة هي الحرية التي لا تتعدى الأهداف الأساسية للديمقراطية ولا تتناقض مع المبادىء الكبرى للحياة القومية**». ذلك لأنه «ما دامت الحرية الاجتماعية أصلاً وما دام الوجود العربي وجوداً قوامه وحدة أجزائه والعمل لتحقيق التضامن والوحدة بين هذه الأجزاء، فمن الطبيعي أن تكون الحرية المباحة حرية لا تناقض العمل للهدف الاجتماعي الاشتراكي وللهدف القومي العربي. **ومعنى هذا بوضوح أن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون حدود الدعوة القومية العربية**»[٥٤]. وإذن فإذا كانت الديمقراطية «لا يجوز أن تتخذ شكل الرأي الوحيد أو الاتجاه الوحيد» فإن التنوع في الآراء والاتجاهات ووجهات النظر وكذا التعدد في الأحزاب لا يمكن أن يُسمح به إلا «**ضمن اطار الأهداف القومية الكبرى**». وبعبارة أخرى فالتنوع والتعدد المسموح بهما يجب أن لا يخرجا عن نطاق الاجتهاد «في مجال تصور الكيان العربي والعلاقات بين أجزائه (في منظور وحدوي) وكذا في مجال تصور الاشتراكية ومراحلها وأشكالها النهائية». **وإذن فإن تبني** «**الأهداف القومية والاشتراكية شرط أساسي لتكون الأحزاب في بلادنا العربية**»، وكذلك الحياة البرلمانية التي هي من «العُمُد الأساسية للحياة الديمقراطية»، فلا يمكن أن تقبل في الوطن العربي إلا في ظل المبدأ العام، «مبدأ الديمقراطية في إطار الأهداف القومية الكبرى»[٥٥].

واضح **إذن** أن «**القيمة الثالثة**» التي يطرحها المفكر القومي لـ «**الجمع**» بين **الديمقراطية السياسية** والديمقراطية الاجتماعية هي «**القومية**». ولكن إذا كنا نرفض

---

(٥٣) نفس المرجع، ص ٤٣.
(٥٤) نفس المرجع، ص ٦٦.
(٥٥) نفس المرجع، ص ٧٠.

ديكتاتورية الإقطاع ورأس المال التي تقدم نفسها باسم الديمقراطية السياسية وفي ذات الوقت نرفض ديكتاتورية البروليتاريا التي تقدم نفسها باسم الديمقراطية الاجتماعية، **أفلا يكون ذلك لحساب «ديكتاتورية» أخرى، «ديكتاتورية القومية» إن صح التعبير؟**

سؤال لا نقصد به محاكمة النوايا، فليس هناك في العالم العربي من هو أحسن نية من المفكر القومي الذي هو مستعد للتضحية بكل شيء في سبيل المصلحة القومية. ولكن السؤال يفرض نفسه علينا عندما نغضّ الطرف عن النوايا ونتجه بانتباهنا إلى الخطاب وبنيته المنطقية.. لا غير. وفي هذه الحالة لا بد من التساؤل: **هل من صالح القضية القومية القفز على المنطق والذهول عن نتائج المقدمات؟** فعلاً، أكدت التجربة، والتجربة العربية المعاصرة بالذات، أنه من الممكن جداً أن تمارس الديكتاتورية باسم «الأهداف القومية»، ديكتاتورية أقسى وأعنف من ديكتاتورية «الديمقراطية الرجعية» كما مورست في البلاد العربية.

ذلك هو الدرس الذي يستخلصه مفكر قومي آخر زميل للأول حيث يلاحظ أنه إذا كان قادة الحركة الوطنية الذين استلموا مقاليد الحكم مباشرة إثر الإعلان عن استقلال بلادهم قد زيفوا الحرية وركبوا عليها «لتغطية دفاعهم عن مصالحهم الاستغلالية، فإن من جاءوا بعدهم لم يعملوا على تحرير الديمقراطية بل اتجهوا إلى تعطيلها. وهكذا فلئن كان أولئك قد تنكروا لقضية الحرية الحقيقية، فإن الذين ألغوا النظم البرلمانية لم يكونوا أقرب إلى الحرية منهم بمجرد إلغاء هذا النظام، وإنما يكونون أقرب حين يجعلون الحرية ملكاً حقيقياً لهذه القواعد الشعبية (= التي ثارت على الاستعمار) التي حرمت من حرياتها في السابق... وتوفير الحرية للقواعد الشعبية إنما يكون عن طريق توفيرها لمؤسساتها التمثيلية في كل تنظيماتها سواء منها التنظيمات التمثيلية كالمجالس المحلية أو مجالس الأمة»[٥٦].

هل استعاد الوعي العربي وحدته وانسجامه؟ هل تحرر من «شقاء» التأرجح بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية بالركون إلى الأولى تحت ضغط «التجربة»؟

كلا، إن الدرس الذي تقدمه «التجربة» ليس وحيد القيمة بل متعدد القيم، ولذلك نجد كاتباً قومياً آخر يردّ على «الدرس» السابق بـ «درس» آخر مناقض تماماً. يقول: «النضال البرلماني هو نضال ضمن المجتمع القائم، ومن خلال مؤسساته، إنه اعتراف بشرعيته، وهو لذلك عاجز دائماً عن تغييره... وهذا ما أثبتته جميع التجارب

---

(٥٦) منيف الرزاز، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص ٢٢٦.

البرجوازية الاصلاحية والشيوعية الاصلاحية. . . إذن لا بد من البحث عن أسلوب آخر، وليس هناك طبعاً غير الأسلوب الثوري، وهو ما أخذت به الحركات الشيوعية في أكثر بلدان العالم خارج أوروبا، وأخذت به ناقصاً بعض القيادات الوطنية. . . في آسيا وافريقيا. وترى هذه القيادات أن الحرية السياسية لا تتحقق إلا بالقضاء على الاستغلال الاقتصادي، وأن هذه العملية لا تتحقق إلا عن طريق الكفاح الثوري. وهذا يعني أن تمارس القوى الطليعية الحكم حتى تستطيع أن تفرض التغيير وأن توطد دعائم المجتمع الجديد». ثم يضيف قائلاً: «والبرلمان، بعد هذا كله، وحرية التعبير والتكتل وغيرها، هي شعارات الثورة البرجوازية، وهي إذا لم تكن مرفوضة بشكل مطلق فإنها مرفوضة الآن شكلاً ومضموناً، ولأنها باسم الانتخاب الحر والتمثيل السليم وحرية التعبير وحرية التكتل تخرج على الناس بحكم ظالم غاشم مستغل، وهذا هو حصاد تجربة قرنين من الزمان». . . والخلاصة هي أنه لا بد من «إلغاء الطغيان السياسي والاستغلال الاقتصادي» حتى يصبح في الامكان تحقيق الشعارات السابقة بما فيها «حرية الرأي ـ التي ـ يمكن أن تتحقق. . . دون نشوء تكتلات سياسية متطاحنة. . . وفي ظل الحزب الواحد ومن خلاله»[٥٧].

وتنتهي التجربة الناصرية ـ تجربة المد القومي ـ دون أن ينتهي الخطاب السياسي العربي إلى حل لمشكلة «الديمقراطية» ومعادلتها الصعبة، فماذا سيكون الموقف بعد تلك التجربة التي كانت غنية بالآمال زاخرة بالتناقضات؟

من المؤكد أنه ما دام العقل العربي يمارس نشاطه بنفس الطريقة فإن البحث عن قيمة ثالثة أو «صيغة جديدة» سيستمر. وإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ قد هدَّت الوجدان العربي هداً شديداً عنيفاً فجعلته يعيش «شقاءه» على سطحه عارياً بدون غلاف فإن «الاشكالية» ستواصل طرح نفسها بإلحاح من موقع آخر هذه المرة. لقد كان الخطاب السياسي العربي في عهد الناصرية يتخذ المسألة الاجتماعية، في ارتباطها بالمسألة القومية، إطارا مرجعياً له. ولذلك وجدناه يضع الديمقراطية السياسية **موضع «النتيجة» لا موضع «المقدمة»**. أما بعد هزيمة ١٩٦٧ التي سجلت النهاية العملية للناصرية، فإن الأمر سينقلب رأساً على عقب في هذه القضية «الأساسية» مثلما حدث في قضايا «أساسية» أخرى. وهكذا ستصبح المسألة السياسية هي الإطار المرجعي الرئيسي، بل ربما الوحيد، وبالتالي ستوضع الديمقراطية الاجتماعية، حتى لدى أكثر الكتاب «ثورية» ستوضع موضع «النتيجة» البعيدة، لا موضع «المقدمة» أو «الشرط» كما كان الحال من قبل.

---

(٥٧) ناجي علوش في نقده لكتاب الرزاز المذكور آنفاً في: **دراسات عربية** (نيسان/ ابريل ١٩٦٥)، ص ٨٥.

هنا ستكون التجربة العربية المعاصرة ـ التجربة الناصرية وامتداداتها ـ في مقدمة وسائل الإثبات وسيكون المدعي العام هو المفكر القومي ذاته، المفكر القومي الذي لن يتردد هذه المرة في التشهير بديكتاتورية «الحكومات التقدمية». يقول إن «الدراسة العلمية المنصفة للأوضاع القائمة في الدول العربية التقدمية التي جاءت وليدة الانقلابات العسكرية تؤكد لنا أن الديمقراطية، إذا كانت مزيفة كاذبة في ظل الحكومات التقليدية، فهي في ظل الحكومات التقدمية أقرب إلى أن تكون مخنوقة غائبة» ويضيف في حسرة وألم، بل بلوعة و«شقاء» في الوعي ـ يضيف قائلاً: «إنه ليؤلمنا ويحزّ في نفوسنا أن تكون الحقيقة كذلك، وأن يتخذ بعض التقدميين من التزييف والأخطاء التي رافقت تطبيق الديمقراطية في ظل العهود الرجعية والبرجوازية مبرراً لنسف الحياة الديمقراطية من جذورها وأن يقام التعارض بين الديمقراطية والاشتراكية وأن تقدم هذه كبديل عن «تلك».

هل يعني هذا العودة إلى «الديمقراطية السياسية؟»

لا، لا بد من قيمة ثالثة... لا بد من الجمع بين «الديمقراطية» و«الاشتراكية» وذلك بـ«الديمقراطية الشعبية» التي قوامها: «الايمان بالشعب والتسليم بحق الجماهير بالمشاركة فيما يخصها ويرتبط بها من أمور سياسية واقتصادية» مشاركة فعلية على أساس من الحرية النقابية والحزبية والصحفية، الحرية الفعلية لا الحرية الشكلية الخاضعة للقيود والمتابعات والملاحقات بل و«التصفيات»[٥٨].

هل نطيل الرحلة مع مدوَّنة الخطاب السياسي العربي بعد هزيمة ١٩٦٧ حول الديمقراطية؟

لنكتفِ بهذه المقتطفات من البلاغ الذي أصدرته نخبة من الكتّاب والمفكرين العرب القوميين والتقدميين المنتمين إلى أقطار عربية عديدة، وذلك عند نهاية أعمال ندوة عقدوها في الرباط بعنوان «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي»، وبتاريخ ١٥، ١٦، ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٠، يقول البلاغ:

ـ «أجمع المشاركون على محورية قضية الديمقراطية وموقعها الحاسم في العملية النضالية لتحقيق أهداف الأمة العربية في التحرر والتقدم المجتمعي، وعلى دورها المركزي، في بناء القاعدة الشعبية، كما اعتبروا أن الديمقراطية شرط مصيري لتحقيق وحدة التراب العربي ووحدة الأمة العربية».

---

(٥٨) شبلي العيسمي، **في الثورة العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ٣١ ـ ٣٢.

- «أجمع المشاركون على رفض التضحية بالديمقراطية بحجة مقتضيات التنمية الاقتصادية، وأكدوا على مشاركة الجماهير في التنمية وانجازها في إطار من الحريات الفردية والجماعية وبالارتكاز على سيطرة الأمة العربية على مواردها الطبيعية».

- «رأى المشاركون أن للديمقراطية دوراً حاسماً في تجديد النهضة العربية وإطلاق كل طاقات الخلق والابداع للأمة العربية وإحياء تراثها من منظور علمي».

- «لاحظ (المؤتمرون) وجود أنظمة لا زالت تفتقد لأي من الهيئات والمؤسسات التمثيلية وتحرم شتى أنواع النشاط الحزبي والنقابي وترفض الاعتراف بالحقوق الديمقراطية».

- «... **ساد التدخلات تساؤل ورغبة يتعلقان بالبحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق بين واقع التعدد والتنويع، وبين الالتزام بأهداف التحرر الوطني والتوحيد القومي والتقدم الاجتماعي**»[٥٩].

* * *

يقول المثل: «**الخبر اليقين يأتي به الأواخر**». ونحن نعتقد أن هذه الفقرة الأخيرة من بلاغ ندوة «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي»، وليس الفقرات السابقة لها، هي التي جاءتنا فعلاً بـ الخبر اليقين»، هي التي تعبّر حقاً عن فحوى تلك «الاشكالية». أوَلم يكن الخطاب السياسي العربي حول «الديمقراطية» يدور بالفعل، طوال ما ينيف عن قرن من الزمان، وكما أوضحت ذلك الصفحات الماضية، حول ما عبّر عنه بلاغ الندوة المشار إليها في خاتمته بـ «**البحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق**...» بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، لا بل بين الاستبداد والعدل في الشعار العربي «الأصيل» شعار: «**المستبد العادل**»؟

هكذا ننتهي في هذا الفصل إلى نفس ما انتهينا إليه في الفصل السابق: لقد انتهى بنا الخطاب السياسي العربي بعد الخوض، لمدة قرن، في قضية العلاقة بين الدين والدولة، بين العروبة والاسلام، إلى احالة القضية على المستقبل، على «رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الاسلامي وأهل الحل والعقد...» الذين أصبح مطلوباً منهم اليوم، أكثر من أي وقت مضى، «أن يتكاتفوا لصنع الاجابة الصحيحة» عن جملة من الأسئلة تدعو إلى ايجاد «صيغة جديدة» للتوفيق بين «الدين» و «الدولة» بين «الاسلام» و «العروبة».. بين «الوحدة العربية» و «التضامن الاسلامي»... الخ. وها نحن الآن، بصدد القضية الأساسية الثانية في الخطاب السياسي العربي

---

(٥٩) جريدة **المحرر** (الدار البيضاء)، ١٨/١١/١٩٨٠.

ننتهي إلى نفس النتيجة، إلى إحالة القضية على المستقبل، إلى إصدار بلاغ يدعو إلى «البحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق بين. . .».

علامَ يدل هذا؟

إما أن يكون الخطاب السياسي العربي قد عبّر، من خلال هذه النتيجة المضاعفة، عن فشله على مدى أزيد من قرن من الزمان في معالجة إشكالية يعبّر عنها تارة بشعار «العلمانية» وتارة بشعار «الديمقراطية»، معالجة يستطيع الركون إليها ولو لبعض الوقت، فهذا ما لا يحتاج منا إلى تأكيد أو مزيد بيان. وإما أن تكون هذه الاشكالية عندنا «مصطنعة منقولة عن الغرب» مثلما رأينا أحد الكتّاب المعاصرين يقول عن صيغتها الأولى: «العلمانية» ـ فهذا ما يتطلب منا الوقوف عنده قليلاً.

لنلاحظ أولاً أن الحكم بالزيف على إشكالية «فصل الدين عن الدولة» في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة «العلمانية» بل مشكلة «الديمقراطية»، **إنما يعني المرور بنفس الاشكالية إلى وجه آخر من وجوهها وليس إلغاءها أو تجاوزها**، خصوصاً عندما نفهم من الديمقراطية ما عبّر عنه نفس الكاتب بـ «نظام الحكم القادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويفتقر إلى اجماع حقيقي فكري وعقلي».

ذلك لأن المشكل في الحقيقة ـ نقصد «الحقيقة» كما تنسجها العلاقات داخل الخطاب السياسي العربي وليس كما هي في الواقع السياسي والاجتماعي، فهذا ما لا يهمنا باعتبار أننا نحلل الخطاب وليس الواقع الذي يتحدث عنه هذا الخطاب ـ نقول: المشكل في الحقيقة هو مشكل «المساواة الفعلية»، مشكل «تعايش البنى القديمة والحديثة»، مشكل قيام «اجماع حقيقي فكري وعقلي». وإن نظرة فاحصة إلى نصوص الخطاب السياسي العربي بمختلف أغلفته الايديولوجية (سلفي، ليبرالي، قومي، ماركسي) لتبين بوضوح أن ذلك بالفعل هو مدلول كلمتي «علمانية» و«ديمقراطية» في بنية هذا الخطاب. وإذن، فإذا كان هناك من زيف في إحداهما فهو ينسحب بالضرورة على الأخرى، هذا فضلاً عن كون «الديمقراطية»، لغة وإشكالية، منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب بنفس الدرجة التي هي منقولة إلينا من نفس المصدر «العلمانية» مصطلحاً واشكالية.

ما نريده من الوقوف عند هذه النقطة ليس الدخول في جدال حول الكلمات والمصطلحات، ولا تدشين سجال مع هذه الوجهة من النظر أو تلك؛ كلّا إن هدفنا ينحصر في لفت الانتباه إلى طبيعة هذا الخطاب والكشف عن آلياته بعيداً عن كل سجال ايديولوجي. وإذن فمن هذا الموقع الابيستيمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء

نقول: إنه إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك، في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون «الإشكالية» التي يعبّر عنها «مصطنعة عندنا، منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي هي سواء سميناها بهذا الإسم أو ذاك، ما دمنا نُحسُّ بضرورة «المساواة الفعلية» و«تعايش البنى القديمة والحديثة» و«إجماع حقيقي فكري وعقلي»، هذا فضلاً عن كون هذه العناصر نفسها منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب، وهل نستطيع التفكير فيها في إطار مرجعي آخر غير ذلك الذي يتحدد عندنا بكلمة «الغرب»؟... **إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة**... وهذا ما عبّرنا عنه في مستهل الفصل السابق بالقول إن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، خطاب «غير» مباشر، خطاب لا يمارس السياسة في الواقع الراهن بل يمارسها في «واقع» آخر، يقع إما «قبل» كفعل تحقق وإما «بعد» كإمكانية يرغب في تحقيقها أو يخاف منها.

لننظر أولاً إلى الوظيفة التي يعطيها الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر لشعار، «فصل الدين عن الدولة» على لسان الليبرالي، ولشعار «الخلافة» أو، «الحكومة الاسلامية» على لسان السلفي. إن مطالبة السلفي بـ«حكومة اسلامية»، سواء أثناء الحكم العثماني في القرن الماضي أو تحت الحكم الوطني كما هو الحال عليه اليوم، لا تعني في ذهنه، ولا في سياق خطابه، أن الحكومة التي يعيش تحت سلطتها حكومة «غير اسلامية» بمعنى أنها لا تؤمن بالإسلام أو أنها لا تطبّقه أو أنها تحاربه. كلا، إنه يعترف لها بالانتساب إلى الاسلام، ولكنه يعترض عليها أو يرفضها **لأنه لا يجد فيها ما يريده**. وبالمثل فالليبرالي العربي لم يكن يحس وهو يطالب أمس واليوم بـ«العلمانية» أن الدولة التي يعيش في ظلها دولة دينية، بل بالعكس إنه يؤمن في قرارة نفسه أنها دولة علمانية حتى ولو تسمّت بالإسلام. ومع ذلك **فهو لا يجد فيها ما يريده**. هكذا يتفق السلفي والليبرالي على صعيد المدلول فيما يختلفان فيه ويتخاصمان عليه على صعيد الدالّ. إنما يتفقان في نقطة أساسية محورية، هي أن **كلاً منهما لا يجد ما يطلبه في «الحكومة القائمة»**.

فما الذي يطلبه كل منهما إذن؟

إذا نحن عدنا إلى النصف الثاني من القرن الماضي وبحثنا عن هوية الليبرالي العربي الاجتماعية والدينية، فإننا سنجده في الغالب من الرجال المتنورين في الأقليات الدينية، والمسيحية العربية منها خاصة. والمشكلة الحقيقية التي كان يعيشها آنذاك، في ظل الدولة العثمانية، هي المشكلة التي تعيشها كل أقلية دينية أو غير دينية في ظل

حكم استبدادي. وإذن فما كان يريده الليبرالي العربي آنذاك من شعار «العلمانية» ليس «فصل الدين عن الدولة» على غرار ما حدث في أوروبا، فهو يعرف جيداً أنه ليس في الاسلام كنيسة ولا سلطة روحية يمارسها الحاكم أو غيره، بل إن ما كان يريده الليبرالي العربي من «علمانية» الدولة هو أولاً وأخيراً الاعتراف بحقوق الأقلية واحترامها، حقوقها السياسية والمدنية، تلك الحقوق التي لا يمكن ممارستها إلا في ظل الديمقراطية. **والليبرالي العربي فضّل آنذاك توظيف شعار «العلمانية» بدل شعار «الديمقراطية»،** ليس فقط لأنه كان يريد فصل، أو انفصال، العرب عن الترك وبناء الدولة القومية بدلاً من الخلافة الاسلامية، بل أيضاً ـ ولعل هذا هو السبب الدفين ـ **لأن الديمقراطية تعني حكم «الأغلبية» وبالتالي تهميش «الأقلية» التي كان منها أو ينطق باسمها.**

وبالمثل فعندما كان السلفي يطالب في نفس الفترة بإحياء الخلافة الاسلامية على «حقيقتها» فلم يكن يفكر، ولا كان يرغب في قيام حكم من النمط الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى، فهو يفتخر بأن الاسلام لا يعرف كنيسة ولا رهبنة، بل إن ما كان يدعو إليه هو استعادة ذلك النموذج الأمثل للحكم، في إطاره المرجعي، والذي يجسمه في خلافة عمر بن الخطاب، أي الحكم القائم على «الشورى والعدل» **وإذن فما كان يريده السلفي هو ذلك النمط من الحكم الذي يكون له فيه، بوصفه يمثل «الأغلبية» مركز ونصيب،** وذلك من خلال الشورى الاسلامية التي يعتبر نفسه، بطبيعة الحال، من أهلها أي من «أهل الحل والعقد». ولقد تجنّب السلفي توظيف شعار «الديمقراطية» وألح على شعار «الشورى» لنفس السبب الذي جعل الليبرالي العربي يوظف شعار «العلمانية» بدل «الديمقراطية». **لقد كان السلفي يرى هو الآخر أن تطبيق «الديمقراطية» بالمعنى الذي تعنيه في إطارها المرجعي الأصلي، أوروبا، معناه تسليم الحكم للنخبة العصرية، وهو ليس منها، تلك النخبة التي أخذت تضايقه على «الحل والعقد» في كل مجال.**

وإذن، فالعلاقة بين الدين والدولة كما طرحها الخطاب السياسي العربي في أواخر القرن الماضي والعقد الأول من هذا القرن، لم تكن «إشكالية مصطنعة منقولة إلينا من الغرب» وإنما كانت الصيغة التي لجأ إليها ذلك الخطاب للتعبير عن إشكاليته الحقيقية، اشكالية «الديمقراطية» التي لم يستطع طرحها باسمها الحقيقي للسبب الذي ذكرنا.

أما عندما شكّل العرب، عند انهيار الامبراطورية العثمانية، دولاً تعيش تحت الانتداب أو الحماية، أو «تتمتع» باستقلالها، فستهيمن على خطابهم ـ النهضوي، موضوع بحثنا ـ لا الخطاب السياسي القطري الظرفي ـ الفكرة القومية. . فكرة «الوحدة العربية»، **الشيء الذي سيجعل منه خطاباً «سياسياً» فيما بعد «السياسة».**

خطاباً يتجنب توظيف شعار «الديمقراطية» على المستوى القومي لأنـه يخاف أن يستغـلّ ضد «الوحدة» ويستعمل لضربهـا. إن الديمقـراطية تعني فيـما تعنيه «حقـوق الأقليات» و«الـلامركـزية في الحكم» و«تقـرير المصـير». . . الخ ومن هنـا سيُنظر إليهـا على أنها «تخدم» التجزئة، وبالتالي فلا بد أن يُخاف منها على «الأهداف القومية».

ذلك في الحقيقة هو السبب الذي جعل الخطاب السياسي القومي العـربي ينوس كـما أبرزنـا ذلك خـلال العـرض، بـين «الـديمقـراطيـة السيـاسيـة» و«الـديمقـراطيـة الاجتماعية». فلم يكن عزوفه عن قبول «الديمقراطية السياسية» منفردة راجعاً إلى كونها تتعارض بصورة ما مع «الديمقراطيـة الاجتماعيـة» كما كـان يدعي عـلى مستوى سـطح الخـطاب، بـل لأنها تتعـارض في نـظره بصـورة أو بـأخـرى مـع «الأهـداف القـوميـة الكبرى»، أهداف الوحدة. إن الوحدة التي يدعو إليها الخطاب القومي يجب أن يكون الطريق إليها ما في الوجدان الجماهـيري من عاطفـة قوميـة ملتهبة، وليس مـا يمكن أن تسفر عنه الديمقراطية البرلمانية التي تخدم المصالح الاقليمية القطرية.

وهكذا فكما كانت «حقوق الاقلية» و«حقوق الأغلبية» هي التي صرفت بالأمس الخـطاب السياسي العـربي من توظيف شعـار «الديمقـراطية» بكـل أبعاده، واستبـداله بالخوض في «العلاقة بين الدين والدولة» بين «الاسلام والعروبة» قامت الفكرة القومية بعـد ذلـك، ولا زالـت تفعـل إلى اليـوم، بصرف نفس الخـطاب عن تـوظيف شعــار «الديمقراطية» بأبعاده الحقيقية. واستبداله بإشكالية الجمع بين «الديمقراطية السيـاسية» و«الديمقراطية الاجتماعية» في «صيغة ديمقراطية جديدة».

ولعـل مما لـه دلالة في هـذا الصدد أن «المتكلمـين» اليوم في «الـديمقراطيـة» وما أكثرهم، أولئك الذين يكتبون بإخلاص لا ريب فيه «أن مشكلة الديمقراطية تمثل الآن مـا يشبه الـروح في الحلق وأن حلَّها يمثّـل قوة الحيـاة وعودة الـروح لملايـين الجـماهـير العربية»[٦٠]. إن الذين يكتبون مثل هذا الكـلام سكتوا في تمجيـدهم للديمقراطيـة عن مقتضيـاتها الأسـاسية في وطن كـالوطن العـربي. **لقـد سكتـوا ويسكتـون عن مشكلة السلطة ومصـدرها وشكـل النظام الـذي سيمارسهـا، كما سكتـوا عن شكـل التنـظيم الاجتماعي السياسي الذي تفرضه الديمقراطية في مجتمع كالمجتمع العربي.**

لماذا هذا السكوت المضاعف؟

لعلنا الآن في وضع يمكّننا من القول إن بنية الخطاب النهضوي العربي الحـديث والمعاصر تقدم من داخلها ما يمنع صاحبها من الكلام عن الـديمقراطيـة كنظام للحكم ونظام في المجتمع.

---

(٦٠) علي محمود العمر، **حركة التحرر العربية إلى أين؟** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٣١٧.

إن «الكلام» في الديمقراطية كنظام للحكم يفرض طرح قضية مصدر السلطة وشكل الدولة، هذا في حين أن «النظام الأمثل» للحكم في التصور العربي ـ الاسلامي هو النظام الذي يقيمه «المستبد العادل» ويتحقق من خلاله. والحق أن رائد السلفية لم يكن يعبِّر عن رغبته وحده حينما كتب يقول: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، بل كان يعبِّر عن تصورنا جميعاً، نحن العرب، للحكم الأمثل.

هل نقوم هنا بتعميم تعسفي؟

لا نعتقد فـ «**المستبد العادل**» في خطاب السلفي هو «**النبي الفيلسوف**» في خطاب الفارابي صاحب «المدينة الفاضلة».. هو نفسه «**الزعيم البطل**» عند حفيد الفارابي ـ الفيلسوف القومي صاحب «الجمهورية المثلى»[61] الذي قال عنه كاتب مقدمة المجلد الرابع من أعماله الكاملة «إن التعارض واضح في كتاباته بين إيمانه، إيمان العرب كلها، بالزعيم البطل وبين الديمقراطية التي أرادها للشعب كله» ـ وهو نفسه «**المشروع والسلاح**» في خطاب «المتكلم» في «النهضة الحضارية» الذي لا يتردد في القول بأن «لا سبيل إلى النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية أو ارهاف الذوق الفني وحدها، وإنما النهضة هي الجمع بين مشروع وسلاح... بين الشعب وجيش الوطن»[62] (ولنقل بين العادل: الشعب، والمستبد، جيش الوطن)... إنه بكيفية مشخصة: **عمر بن الخطاب، وصلاح الدين، وجمال عبد الناصر**، ويمكن أن نوسع الدائرة لتضم آخرين من **حمورابي إلى كسرى أنو شروان... إلى محمد علي**، فهل يستطيع أحد منا أن ينكر أن هؤلاء كلهم أو بعضهم حاضر دوماً، بصفة أو بأخرى، في النموذج الأمثل للحكم كما نحلم به؟

فكرة «المستبد العادل» الثاوية وراء الخطاب السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم. أما ما يمنع نفس الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للمجتمع فهو أن الديمقراطية في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تقتضي، ولا بد، نظام اللامركزية، والخطاب السياسي العربي لا يقبل شعار «اللامركزية» لأنه محكوم بإشكالية الخطاب القومي، إشكالية الوحدة والاشتراكية.

نعم، إن الخطاب السياسي العربي الراهن يطرح اليوم بكيفية صريحة «المسألة

---

(٦١) زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ٤ مج (دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، مقدمة مج ٤، ص ١٥، و«الجمهورية المثلى،» مج ٤.

(٦٢) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة بدرالدين عرودكي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٤)، ص ١٨.

الطائفية ومشكلة الأقليات» ويسبغ عليها أهمية قصوى، ولكنه يفعل ذلك لا من منظور يرى الحل في الديمقراطية بمعنى اللامركزية، بل من منظور يرى أن «المهم في الموضوع هو امكانية وصول الجماعة إلى اجماع قومي يحفظ مساهمة كل الأفراد في بناء السلطة المركزية التي سيخضعون لها»[٦٣]. وعلى الرغم من أن هذه العبارة لا تستبعد صراحة اللامركزية، بل توهم بقبولها، إلا أن عبارات «**إجماع قومي**» و«**السلطة المركزية**» و«**سيخضعون لها**» هي **علامات** على رغبة دفينة في شيء آخر غير اللامركزية. وليس هذا الشيء الآخر إلا «المستبد العادل» أو «الزعيم البطل».

عائقان بنيويان يمنعان الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر من طرح مشكلة السلطة: القضية الأساسية في كل خطاب سياسي حقيقي. فهل يستطيع الوعي العربي التحرر من وهم «المستبد العادل» وإعادة ترتيب العلاقة داخله ترتيباً صريحاً عقلانياً بين الديمقراطية كنظام للحكم ونظام للمجتمع من جهة وبين الأهداف القومية من جهة أخرى؟

لعل الفصل التالي سيجعلنا ندرك إلى أي حد هي معقدة المشكلة التي يطرحها هذا السؤال.

(٦٣) غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ص ١١٩.

الفصل الثالث

الخطاب القومي

أولاً: الوحدة... والاشتراكية(*)

الخطاب القومي جزء من الخطاب النهضوي من جهة، ومحاولة لاحتوائه و«تجاوزه» من جهة أخرى: هو جزء منه لأنه ينتمي بصورة عامة إلى اشكالية «النهضة»، وهو محاولة لاحتوائه و«تجاوزه» لأن النهضة التي يريدها هي «النهضة - الثورة» التي يجعلها مرادفة لـ«الوحدة والاشتراكية». والخطاب القومي العربي المعاصر هو قبل ذلك وبعده خطاب «من أجل» فلسطين. فالتحرر العربي مرهون بتحرير الأرض السليبة.

ما يميز الخطاب القومي، إذن هو «التلازم الضروري» الذي يقيمه بين «الوحدة» و«الاشتراكية» من جهة وبينهما متلازمتين وبين تحرير فلسطين من جهة أخرى. ومن هنا كانت لغة الخطاب القومي لغة مضاعفة. فهو عندما يتحدث عن الاشتراكية (أو التقدم بكيفية عامة) يطرح صراحة أو ضمناً قضية «الوحدة»، وعندما يتحدث عن «الوحدة والاشتراكية»، يطرح صراحة أو ضمناً قضية فلسطين.

لا بد، إذن، للتغلب على الصعوبات الخطابية التي تعترض عرض هذه اللغة المضاعفة من الفصل مؤقتاً بين التلازم الذي يقيمه الخطاب القومي بين الوحدة والاشتراكية، والتلازم الذي يقيمه بينهما وبين تحرير فلسطين. لنبدأ إذن بالوجه الأول من هذا التلازم تاركين الوجه الآخر إلى الفصل التالي.

(*) نشر معظم هذا الفصل في مجلة **أقلام** المغربية بعنوان: «اشكالية الوحدة والاشتراكية في الفكر العربي المعاصر». ومن هنا الطابع المتميز لطريقة العرض في هذا الفصل.

لنترك إلى حين مناقشة المضمون أو المضامين التي أسبغها الوعي العربي الحديث على هاتين الكلمتين «الاشتراكية» و «الوحدة»، منفردتين أو مرتبطتين ارتباط علة بمعلول أو شرط بمشروط، ولننظر إلى نوع الروابط التي ربطت في الوعي العربي، منذ بدء يقظته الحديثة، بين الوحدة والتقدم من جهة والنهضة ـ أو الثورة ـ من جهة أخرى.

صحيح أن مفهوم النهضة قد ارتبط تاريخياً، في بعض البلدان الأوروبية (المانيا خاصة) بـ «الوحدة والتقدم». ولكن الاشكالية هنا في العالم العربي ليست هي نفس الاشكالية هناك، الشيء الذي يجعل من المقايسة في هذا الموضوع مجرد مسألة توضيحية لا قضية تعميم أو قانون كلي. فعلى الرغم من تأثر العرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن بالحركات القومية التي شهدتها آنذاك القارة الأوروبية وخاصة منها تلك التي قامت داخل الامبراطورية العثمانية، وعلى الرغم من تأثر بعض رواد الفكر العربي الحديث بالنظريات الأوروبية حول القومية ـ خاصة الالمانية منها ـ **فإن ارتباط «الوحدة والتقدم» بمفهوم النهضة، في الوعي العربي الحديث، لن نجد له نموذجاً يوضحه، وفي ذات الوقت يكشف عن قوته وضعفه، إلا في الصورة التي ترسخت في وجدان العرب عن تاريخهم**. (نقول الوجدان ولا نقول العقل، لأن التاريخ العربي، كما يتصوره العرب وكما يعيشونه، ما زال من صنع الوجدان، لا من صنع العقل).

وتلك ظاهرة قد تجد تبريرها الكافي ليس فقط في كون العرب يقرأون تاريخهم بوحي من المستقبل الذي ينشدونه، ومن خلال وحدة اللغة والثقافة، بل أيضاً في كون يقظتهم الحديثة قد ارتبطت ارتباطاً عضوياً **بالنضال ضد السيطرة العثمانية أولاً، والتدخل الاستعماري الأوروبي ثانياً**. وكما استقى هذا النضال أفقه الوحدوي ـ «التقدمي» من وحدة اللغة والثقافة، فقد عمل بدوره على إبراز فعالية هذا العنصر (= الوحدوي) وتمديده عبر التاريخ العربي كله. وهكذا يمكن القول بصفة عامة، ان **التهديد الخارجي**، وليس التطور الداخلي، هو الذي **كان المهماز الرئيسي الذي أيقظ، ويوقظ في نفوس العرب، الشعور القومي، وهو الذي دفعهم ويدفعهم، إلى ربط التقدم بالوحدة**، وبالتالي إعطاء النهضة بعداً أفقياً (= الوحدة) إلى جانب بعدها العمودي (= التقدم).

وأمام غياب، أو على الأقل ضعف «العناصر الوحدوية» الأخرى كوحدة الدين ووحدة الجنس ووحدة الأرض ووحدة الاقتصاد. . . فإن الوعي العربي لم يجد ما يتحصن به ـ إزاء التهديد الخارجي المشار إليه ـ سوى ذلك النوع من «الماضي» الروحي ـ الثقافي الذي تحتفظ به اللغة موحّداً، رغم جميع أنواع الاختلاف والتباين

التي يزخر بها الماضي الواقعي للشعوب العربية. إن التهديد الخارجي يلجم دوماً - على صعيد الواقع وعلى صعيد الذكريات معاً - الصراعات الداخلية، ويدفع إلى تلمُّس عناصر الاخوّة والوحدة في الماضي وفي الجانب الروحي منه خاصة. وكما حدث مؤخراً، في فترة الحكم الاستعماري المباشر للبلدان العربية، حيث تحالفت مختلف الفئات والطبقات - على صعيد القطر الواحد - في حركة، أو حركات، وطنية مطالبة بالاستقلال، عملت سياسة «التتريك» العثمانية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن على جعل الولايات العربية آنذاك تنصرف من خلافاتها وحروبها الداخلية العشائرية، إلى الوقوف «صفاً واحداً» في وجه الأتراك العثمانيين مطالبة بالاستقلال، ملحة على وجوب الحفاظ للعرب على **هويتهم القومية** التي تتميز، عن غيرها من القوميات الداخلة تحت السيطرة العثمانية، **باللغة**. ومن هنا كان إلحاح الحركات والجمعيات العربية التي كانت تناوىء بشكل أو بآخر هيمنة الأتراك، على جعل اللغة العربية لغة رسمية في البلاد العربية، لغة التدريس والمعاملات الادارية وغيرها.

لقد كانت اللغة العربية فعلاً. ولا تزال، العنصر الرئيسي، ولربما الوحيد الذي يجمع بين الشعوب العربية التي تزخر بالأقليات الدينية والعرقية ولا تتمتع أقطارها بوحدة طبيعية واقتصادية كافية. كانت اللغة العربية، ولا تزال، الرابطة العامة التي تجمع كافة سكان العالم العربي من المحيط إلى الخليج، الرابطة التي تتضاءل فيها الاستثناءات إلى درجة الصفر بخلاف الروابط الأخرى - الأرض، الاقتصاد، الدين، التاريخ . . . الخ).

وعلى الرغم من انتشار اللهجات المحلية، العربية وغير العربية، فإن اللغة الفصحى ظلت دوماً الرباط الروحي - الفكري بين كافة الشعوب القاطنة في المنطقة العربية من الخليج إلى المحيط. فإلى جانب كونها لغة القراءة والكتابة وبالتالي لغة التواصل الفكري والروحي، فهي أيضاً لغة القرآن وبالتالي **لغة التراث وما تبقّى من التاريخ**. وهذا ما أضفى ويضفي عليها نوعاً من **القدسية**. فكما كانت من قبل شرطاً في الاجتهاد الديني (التشريع) فهي اليوم **شرط الوجود القومي**. إنها والتاريخ العربي الاسلامي - ذو الطابع الروحي المهيمن - شيء واحد. لقد اندمجت في هذا التاريخ وأصبحت سر أسراره، واندمج هو فيها فأصبح «حاضراً» يتخطى حواجز الزمن، تماماً كما فعلت وتفعل اللغة العربية نفسها.

من أجل ذلك لم يكن غريباً أن يركّز المفكرون القوميون العرب على اللغة كرابطة قومية أساسية، بل وحيدة، ويجعلوا من التاريخ توأماً لها أو مضمونها الحي. بل ليس غريباً، بالنظر لما ذكر، أن يحاول بعض هؤلاء المفكرين، ممن هم أكثر تحمساً للوحدة العربية، بناء نظرية «عربية» في القومية على أساس اللغة - التاريخ، على

أساس: «**اللغة روح الأمة وحياتها، والتاريخ وعي الأمة وشعورها**»[1].

وليس هـذا النمط من وعي النهضة مقصـوراً على رواد الفكـر العربي في أواخـر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، بل انـه هو نفسـه السائـد الآن في الساحـة الفكريـة العـربية المعـاصرة حيث يرفـع شعار «الثـورة» الذي تـرتبط فيه الـوحدة بـالاشتراكيـة (التقدم)، والاشتراكية بالوحدة، ارتباط شرط بمشروط كما سنبين بعد قليل. إن وحدة «اللغة ـ التاريخ» ما زالت تشكل العنصر الأساسي والمحـور الرئيسي في الفكـر القومي المعاصر. يقول مؤرخ قومي معاصر «. . . وإني واجد من هذا العرض ـ عرض تاريخ الأمة العربية ـ **ان القوميـة العربيـة قوميـة ثقافيـة، لا قومية نسب أو تقاليـد أو تبعية فكـرية، وأجـدها محصلة خـبرة الأمة العـربية في مسـيرتهـا وتعبيـراً صـادقـاً عن ذاتهـا الأصيلة**»[2]. وبالمثل فإن **التهديد الخارجي** ما زال يشكل بـدوره المهاز الـرئيسي الذي يذكي الشعور بالوحدة وبضرورتها لدى العرب، وفي ذات الـوقت يقدم لهـا «امكانيـة تحقيقهـا». وتقوم قضيـة فلسطين بـدور أساسي في هـذا المجال كـما سنبين في الفصـل القادم.

وكـما يقرأ الفكـر القومي في التهـديـد الخـارجي عنـاصر الـوحـدة و«ظـروفهـا المـوضوعيـة» يقـرأ بنفس الـطريقـة التـاريـخ العـربي كله، محـولاً إيـاه إلى سلسلة من التهديدات الخارجية التي تـوقظ في كل مـرة الشعور القـومي العربي. وهكـذا فالمؤرخ القـومي المشار إليـه آنفاً ـ وهـو ذو ميول مـاركسية واضحـة ـ يرى أن الشعـور القومي العربي عرف انطلاقته الأولى قبيل ظهور الاسلام، تحت ضغط تهديـد الروم والفـرس والأحباش للقبائل العربية، وان هذا الشعـور نفسه قـد استيقظ ـ من جديـد ـ في ظل الاسلام تحت ضغط وتحدي الشعوبية في العصر العباسي، ثم في فترات لاحقـة عندمـا واجـه العرب الغـزو المغـولي، ثم الصليبي، ثم الـتركي، ثم الاستعـماري الأوروبي، وأخيراً التهديد الصهيوني. ويستخلص المؤرخ المذكور من هذا «الاستقراء» التاريخي، النتيجة التالية، قال: «**فنحن نرى أن أدوار الأزمات في تـاريخهم (العرب) هي أروع الأدوار، فحين يكون التحدي على أشده يظهر جوهر الأمة وقواها الكـامنة في مجهـود جبار لتأكيد ذاتها**»[3]. ويردد «ماركسي عـربي» الفكرة ذاتهـا، بلغته الخـاصة، فيقـول: «موضوع الـوحدة والتجـزئة قـد ارتبط على طـول التاريـخ، وبشكل واضـح في القرن

---

(1) انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، «عوامل القومية،» (محاضرة ألقيت في نادي المعلمين في بغداد سنة ١٩٢٨) في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(2) عبد العزيز الدوري في: **دراسات في القومية**، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠)، ص ٢٢. هذا والتشديد داخل النص مني. (م. ع. ج.).

(3) نفس المرجع، ص ١٩.

الميلادي السابع بموضوع الهيمنة العالمية لدول كبرى وقوى أجنبية كبرى. ومرة أخرى برز هذا الارتباط عسكرياً في القرن الثاني عشر والثالث عشر أيام الحروب مع الصليبيين ومع المغول، والرد العربي بقيادة الأيوبيين والمماليك». أما في العصر الحاضر فـ «إن تعميق التجزئة العربية هو القانون الموضوعي لعصر الامبريالية، أي القانون الموضوعي لعمل الامبريالية في الوطن العربي»[٤].

إن العامل الخارجي، إذن ـ وبعبارة أوضح: التهديد الأجنبي ـ هو الذي ربط، ويربط، في الوعي العربي منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم، وهو نفسه الذي يعطيهما مضمونها ويرسم طريق تحقيقهما، ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التي تلف فكرة «الوحدة» في الوعي العربي لتجعل منها، على ساحته، المضمون المشخص للنهضة والثورة، والرديف الملازم لكل تقدم، والعنصر الموجه لقراءة العرب لماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، والمحور الأساسي الذي تنتظم حوله عناصر اشكاليتهم الفكرية، بل وطموحهم الحضاري.

فكيف يعيش الوعي العربي المعاصر اشكالية النهضة ـ الثورة من خلال «الترابط الضروري» الذي يقيمه بين الوحدة والتقدم، أو «الوحدة والاشتراكية»؟

هنا يجب التمييز بين مرحلتين في تطور ذلك «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية: المرحلة الأولى تمتد من الأربعينات إلى أواسط الخمسينات، والمرحلة الثانية هي مرحلة ما بعد الخمسينات. ومع ذلك فيجب ألا يؤخذ هذا التمييز على أنه يعكس نوعاً من القطيعة بين المرحلتين، بل بالعكس: ففكر ما قبل الخمسينات ما زال حياً يعاد انتاجه على أنه فكر «معاصر». إن ضرورة هذا التمييز راجعة أساساً إلى ظهور تيارات لم تكن قد تبلورت بشكل واضح قبل الخمسينات.

* * *

في المرحلة الأولى طرحت قضية الوحدة طرحاً عاطفياً صرفاً، لا بل طرحاً صوفياً: فلم يكن الاهتمام موجهاً نحو البحث عن الأسس الموضوعية التي تجعل الوحدة ممكنة، ولا عن المراحل التي لا بد من قطعها قبل الوصول إلى الوحدة الشاملة. بل لقد طرحت **«الوحدة الشاملة»** هذه كبديل عن **«الواقع العربي الحزين»**، عن «واقع المأساة»: مأساة التخلف والتجزئة والاستعمار. **إن الشروط الموضوعية كانت وما تزال في غير صالح الوحدة**، بل إنها مناقضة على طول الخط لهدف الوحدة. وهذا ما كان يحسّ به ويتألم منه المفكرون القوميون على اختلاف انتماءاتهم

---

(٤) الياس مرقص، **الأمة، المسألة القومية** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١)، ص ٨١.

الحزبية: فلا نُظم الحكم القائمة ولا التركيب الاجتماعي ولا المشيئة ولا الجغرافيا ولا العوامل الخارجية (الاستعمار والصهيونية)، لا شيء من ذلك كان سياق تطوره يوحي بأن المستقبل سيكون لصالح الوحدة. كان الجميع يدرك أن المعطيات الموضوعية كلها، وكثيراً من الشروط الذاتية نفسها، ما عدا اللغة ـ التاريخ، لا تخدم من قريب أو بعيد قضية الوحدة. **ولذلك انصبّ اهتمام المفكرين القوميين العرب على التركيز على اللغة ـ التاريخ كعنصر يتضمن في ذاته جميع العناصر الوحدوية الأخرى.** وكانوا في هذا طائفتين:

ـ طائفة حاولت تشييد **نظرية عامة** في الأمة والقومية على أساس اللغة والتاريخ **فقط**، معتبرة العناصر الأخرى (الأرض، الاقتصاد، الدين، المشيئة...) عناصر ثانوية ليس من الضروري توافرها لقيام كيان قومي موحد، لأنها في نظرهم ليست شروطاً لوجود الأمة. أما الوحدات القومية التي قامت في العصر الحديث، رغم عدم توافر عنصري اللغة والتاريخ، فقد اعتبروها: «حالات استثنائية» (؟) كسويسرا وبلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية... لقد كان هؤلاء ينظرون إلى الوحدة كهدف في ذاته فجعلوا الخاص عاماً والعام خاصاً مستعيدين في ذات الوقت صورة أو صوراً من الماضي العربي، رابطين بين نهضة العرب وبين وحدتهم ربط معلول بعلة، مستعدين لقبول أي شكل من أشكال الوحدة، مهما كان المضمون الاجتماعي الذي يحركها أو تصبو هي إلى تحقيقه: الوحدة يجب أن تتم، والبقية تأتي... نعم لقد كان التقدم ـ لا الاشتراكية بالتخصيص ـ ملازماً للوحدة في ذهن هؤلاء، ولكن لم يكن يهمهم ـ على الصعيد التنظيري على الأقل ـ إن كان هذا التقدم سيتم في الأفق الرأسمالي أو في الأفق الاشتراكي. وهذا مفهوم، لأن بناء «النظرية» القومية بشكل مجرد على اللغة ـ التاريخ، وإسقاط العناصر الأخرى من الحساب أو الدفع بها إلى الهامش، لا يتسع بطبيعة الحال لطرح مضمون الوحدة. إن مضمونها في تصور هؤلاء هو ذلك الذي سيعطيه لها «التاريخ ـ المستقبل» في ارتباطه بخصوصية «التاريخ ـ الماضي» الذي تحمله بل تشخصه اللغة.

أما الطائفة الأخرى، فلعلها شعرت منذ البدء بصعوبة تشييد نظرية قومية على أساس اللغة والتاريخ وحدهما، ولذلك عمدت إلى **الفصل** بين **«الوجود القومي» والنظرية القومية**، وانصرفت كلية إلى اعادة بناء هذا الوجود القومي لا على أساس اللغة والتاريخ وحسب، بل بواسطة اللغة ـ التاريخ بوصفها قوة اقناعية بلاغية تستطيع أن تصنع المشاعر وتختزل التاريخ الماضي، الماضي منه والحاضر والمستقبل، في جمل وعبارات بليغة مدوية ساحرة. وهكذا قدمت للشباب العربي خلال الأربعينات والخمسينات شعارات أخاذة رسّخت في وجدانه أن **الأمة العربية كائن وجداني ثقافي مشخص،** وان جميع الفوارق القائمة الآن بين أبنائها أعراض مرضية ستزول جميعها

مع يقظة الوجدان العربي. ومن أجل ايقاظ هذا الوجدان العربي رسّخت فيه ـ أي في الشباب العربي ـ إن «**الايمان قبل المعرفة**» وان «**القومية حب**»، **فكما أن «الذي يحب لا يسأل عن أسباب حبه»** فكذلك لا معنى للسؤال عن عوامل القومية وأسبابها. إن القومية العربية قدر، ولكنه «**قدر محبب**»، وفي ذات الوقت «**قدر قاس**» يتطلب التضحية والتفاني في سبيله. ومع القدر القاسي والمحبب معاً، **تصبح الوحدة «تجربة حية لا تدرك بالذهن وحده» بل «بالتضحية والمعاناة»**. ومن هنا تكتسي الوحدة طابعاً روحياً، بل انها لكذلك بالفعل: «فالوحدة الحقيقية هي نوع جدي، مختلف عن الوحدة السياسية... هي وحدة الروح بين أفراد الأمة، ونحن لا نصل إلى الروح والأعمال إلّا عن طريق المشقة والنضال» ولذلك «لا يحتاج العرب إلى تعلم شيء جديد ليصبحوا قوميين، بل إلى إهمال كثير مما تعلموه حتى تعود إليهم صلتهم المباشرة بطبعهم الأصيل. **القومية ليست علماً، بل هي تذكّر أصيل**»، وإذا كان لا بد من الاطلاع على النظريات الرائجة عند الغرب فإن «فائدة هذا الاطلاع يجب أن تبقى سلبية، أي أن نعرف بواسطته كل الأشياء التي ليست لنا، فإن ذلك يقربنا من فهم حقيقتنا وماضينا»[٥].

ويتكرر هذا الطرح الرومانسي ـ الدرامي للوحدة العربية، في مرحلة لاحقة، ولكن مع «أفلاطونية» أخف. وهكذا نقرأ أن «القومية العربية ليست مبدأ، وليست فكرة ندعو إليها، فالمبدأ والفكرة أشياء طارئة يمكن أن توجد اليوم لتنتهي غداً، وإنما القومية العربية «وجود» قائم ليس لنا حيلة في الإبقاء عليه أو الغائه، ونحن حينما ندعو إلى القومية العربية فنحن لا ندعو إلى الإيمان بفكرة، وإنما ندعو إلى الوعي على «وجود» وعلى «حقيقة» غابت عن الأذهان مدة ما بسبب الانشغال الخاطىء بالقضايا المحلية البحتة»[٦]. ليس هذا وحسب بل إن «الانسان العربي لا يجد ذاته ولا تكتمل امكانياته إلا عن طريق الوجود القومي الموحد، فهذا الوجود القومي شرط لوجوده، شرط لتفتح حضارته، شرط لوقوفه في وجه أعدائه»[٧]. وهكذا فـ«الفكرة الثورية القومية لا تقول بالوحدة قولها بفكرة خصيبة منتجة ذات مردود عملي قوي وحسب، وإنما تقول بالوحدة لأنها ترى، بالاستناد إلى التاريخ والدوافع والشعور العربي، أن التجزئة من نتائج الكيان المريض لأمة العرب وأن الوحدة تعني تصحيح الأوضاع ورد الأمور إلى نصابها»[٨]. هذا الكيان المريض تجب الثورة عليه، والثورة هنا ذات «بعد

---

(٥) انظر: ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩).

(٦) منيف الرزاز في: **دراسات في القومية**، ص ٥٨.

(٧) عبد الله عبد الدائم، **الوطن العربي والثورة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٣)، ص ٢٠.

(٨) نفس المرجع، ص ٨٧.

واحد» هي «ثورة الروح»، ثورة الفرد العربي على نفسه، على خطيئته «الطارئة»: «**إن الشعور بالإثم والخطيئة لا يمكن أن يبرح نفس الانسان العربي المؤمن الصادق إذا هو لم يقف موقف الثورة على تلك المظاهر من الوجود العربي التي تعمل على قتل هذا الوجود ودفنه وتعريضه لمخاطر أعدائه، وعلى رأس تلك المظاهرة مظهر التجزئة والتفتت**»[٩].

ولقد كان طبيعياً أن ينسحب هذا الطرح الرومانسي لقضية الوحدة على مضمون الوحدة ذاتها، على «التقدم» و «الاشتراكية». وهكذا فـ «**التقدمية بمعناها الصحيح ليست إلا استئنافاً لسير الأمة في تاريخها الحي الصاعد... والرجعية هي خيانة مزدوجة للأمة في ماضيها ومستقبلها**». أما **الاشتراكية** فإنها «دين الحياة، وظفر الحياة على الموت. فهي بفتحها باب العمل أمام الجميع وسماحها لكل مواهب البشر وفضائلهم أن تتفتح وتنطلق وتستخدم، تحفظ ملك الحياة للحياة، ولا تبقي للموت إلا اللحم الجاف، والعظام النخرة»[١٠]. ليس هذا وحسب، بل إن المفكر القومي يقرر بوضوح أنه «ليس هناك ما يوجب علينا أن نتبنى الفلسفة المادية حتى نكون اشتراكيين، لأن الروح بالنسبة إلينا هي الأمل الكبير والمحرك العميق لنهضتنا، وهي التي تتجاوب مع أمانينا في الحرية والتجدد والعدل والمساواة. إنها روح سليمة غير مشوبة بالظلم كما في الغرب. والاشتراكية بالنسبة إلينا فرع ونتيجة لحالتنا القومية ولضرورات قوميتنا، فلا يمكن أن تكون الفلسفة الأولى والنظرة الموجهة لكل الحياة. إنها فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية»[١١].

وبهذه الروح الصوفية، وبهذه الطريقة الدرامية طرح الفكر القومي في مرحلة ما قبل الخمسينات قضية الوحدة والاشتراكية. فكيف نفسر هذه الظاهرة؟

لنترك الجواب أولاً لمفكر قومي آخر من أوائل «الماركسيين العرب» يؤرّخ لنشأة الاشتراكية في الأمة العربية بالمقارنة مع نشأتها في البلدان الأوروبية. يرى هذا الماركسي القومي أن اللينينية كانت بالنسبة لليسار الأوروبي مدرسة تفسيرية للماركسية الأصلية، اعتنقها قسم منه ورفضها قسم آخر ليستمر في التيار الماركسي الأصلي. وقد أدى هذا الانقسام إلى نشوء الأحزاب الشيوعية في أوروبا عامة - والغربية منها خاصة - «مستقلة عن الأحزاب والهيئات الاشتراكية الأخرى ومزاحمة إياها مرة، ومنسجمة وإياها في جبهة شعبية مرة أخرى ومحاربة إياها مرات»... والنتيجة التي يريد الخلوص إليها هي أن «**الشيوعية انشقت عن الاطار الاشتراكي**» **في أوروبا** بعد ظهور

(٩) نفس المرجع، ص ٢٠.
(١٠) عفلق، في سبيل البعث، ص ٢٢.
(١١) نفس المرجع، ص ٨٦.

اللينينية، «أما الوضع في أمتنا فقد كان غير ذلك تماماً. ففي البلاد العربية نمت الاشتراكية إما نتيجة انشقاق عن الشيوعية أو جواباً للتحدي الجدي الذي أوجدته»[١٢].

- الاشتراكية العربية انشقاق عن الشيوعية... لماذا؟

لأن الأحزاب الشيوعية العربية ناهضت، أو على الأقل أغفلت - قبل الخمسينات - القضية القومية. فالوحدة العربية في نظرها، وطبقاً لتعريف ستالين للأمة تفتقد أحد عناصرها الأساسية... العنصر الاقتصادي: العالم العربي لا يشكل وحدة اقتصادية، ولذلك فسكانه لا يشكلون أمة بالمعنى الستاليني. هذه «الموضوعة» التي تمسكت بها الأحزاب الشيوعية العربية كحقيقة ثابتة - لفترة طويلة من الزمن - جعلت العناصر القومية تنشق عنها، حاملة معها قناعاتها الاشتراكية إلى الساحة القومية العامة.

- والاشتراكية العربية جواب للتحدي الذي أوجدته الأحزاب الشيوعية... لماذا؟

لأن الأحزاب الشيوعية العربية كانت السبّاقة إلى طرح القضية الاجتماعية بجد في وقت انصرفت فيه الحركات الوطنية الأخرى إلى النضال من أجل الاستقلال السياسي. لقد كان طرح المسألة الاجتماعية - الفوارق الطبقية - يشكل فعلاً نوعاً من التحدي الجدي للحركات الوطنية التي كانت تقودها البرجوازية المتوسطة عموماً، فكان لا بد من مجابهة التحدي بطرح القضية الاجتماعية نفسها، ولكن من منبر آخر، هو بالذات المنبر القومي، مما جعل «الاشتراكية في الأمة العربية... امتداداً اجتماعياً للوعي القومي...»[١٣].

هكذا إذن نشأ ذلك **«الترابط الضروري»** في الفكر العربي المعاصر، بين الوحدة والاشتراكية:

- إن طرح قضية الوحدة بذلك الشكل الروحاني الصوفي، بوصفها، لا نتيجة تطور الوجود العربي أو الرغبة في تطويره، بل بوصفها شرطاً لهذا الوجود نفسه، قد جاء جواباً للتحدي الذي أوجده الاستعمار الذي أجهض آمال العرب في الوحدة وكرّس التجزئة وعمل على تغذيتها وإمدادها بمبرراتها.

- كما أن طرح قضية الاشتراكية طرحاً ليبرالياً قومياً، قد جاء هو الآخر جواباً

---

(١٢) كلوفيس مقصود، **نحو اشتراكية عربية** (بيروت: دار منيمنة، ١٩٥٧)، ص ٥٨.

(١٣) نفس المرجع، ص ٥٤.

للتحدي الذي أوجدته الأحزاب الشيوعية العربية، أو إنشقاقاً عنها بسبب القضية القومية.

في كلتا الحالتين إذن، كان التحدي الخارجي هو العامل الرئيسي في تحريك الوعي العربي، وبالتالي في توجيهه. هذا ما جعله يرد الفعل أكثر مما يفعل. وفي عملية رد الفعل هذا يكون الهدف تكسير أطروحة الخصم، لا تقديم أطروحة جديدة. إن الصيغة التقريرية التي طبعت الاستشهادات السابقة ستكون مضللة إذا أخذت كما هي في الظاهر. إنها في هذه الحالة ستكون مجرد **كلام شعري لاعقلاني**. ولكنها إذا نظر إليها من خلال كونها جواباً للتحدي، أي من خلال كونها عبارة عن حوار سجالي خفي، أمكن حينئذ فهم مراميها وأبعادها. لقد كان الفكر القومي يساجل ثلاثة أطراف تكن له كلها العداء الصريح التام: الاستعمار، والسلفية الدينية الداعية إلى جامعة اسلامية وخلافة جديدة، والأحزاب الشيوعية العربية (الخصم المحلي للفكر القومي). وفي خضم هذا الصراع غير المتكافىء: **حاول الفكر القومي الدفاع عن نفسه بانتزاع أسلحة الخصوم من أيديهم**: فمن السلفية الدينية حاول انتزاع سلاح «الماضي»، وتحويله من ماضٍ اسلامي إلى ماضٍ عربي. ومن الأحزاب الشيوعية العربية حاول انتزاع سلاح «الأشتراكية» وتحويلها من «اشتراكية أممية» إلى «اشتراكية عربية قومية». أما سلاح الاستعمار الذي كان تكريس التجزئة وتعميقها وخنق الحزبيات وكبتها، فقد واجهه الفكر القومي بإلهاب الشعور القومي وترسيخ جملة من المفاهيم والشعارات في نفوس الشباب العربي بواسطة اللغة ـ التاريخ ذات الطاقة التعبيرية العاطفية الهائلة.

من هنا كانت قوة الفكر القومي وضعفه في آن واحد، في مرحلة ما قبل الخمسينات. لقد حاول افساد أسلحة الخصم... ولكنه لم يتمكن من صنع سلاح خاص به في مستوى العصر، كان سلاحه الوحيد «الايمان والصدق» والاستنجاد بماضٍ أسقطت عليه كل آمال الحاضر والمستقبل، ومن هنا اكتسى الربط بين الوحدة والاشتراكية نوعاً من التحدي لكل الشروط الموضوعية والذاتية التي تفصل بينهما... **انه التحدي الذي تقوم به الذات المهزومة حين ترفض الهزيمة.**

* * *

تلك كانت في خطوطها العامة أبرز المحددات والسمات التي أطّرت قضية «التلازم الضروري» بين الوحدة والاشتراكية في الفكر العربي قبل وأثناء الخمسينات من هذا القرن. فلننظر الآن إلى الكيفية التي يعالج بها فكر «ما بعد الخمسينات» نفس القضية، وفي علاقتها مع واقع الشروط الموضوعية والشروط الذاتية في الوطن العربي.

لنسجل أولاً أهم التطورات التي عرفتها الساحة الفكرية العربية: إنه مهما قيل

عن عيوب **التجربة الناصرية، فلا أحد يستطيع أن ينكر أنها** أحدثت تحوّلاً هاماً في الساحة العربية، السياسية والفكرية. **إن قضية الوحدة والاشتراكية التي كانت تطرح من منابر حزبية وكتابات متفرقة، أصبحت تشكل ايديولوجية رسمية لأكبر وأهم دولة عربية يتأثر بوزنها الثقيل، سياسياً وثقافياً، كل قطر عربي مشرقاً ومغرباً.** إن المعارك التي خاضتها الثورة المصرية مع الرجعية المحلية والعربية ومع الاستعمار والصهيونية والامبريالية، وتفتحها المتزايد على الفكر التقدمي العالمي، جعل الخريطة الايديولوجية في الساحة العربية تتغير تغيّراً أساسياً وعميقاً. وهذا ليس راجعاً إلى الإعلام المصري القوي وحسب، بل أيضاً إلى الامكانات الثقافية التي تتوفر عليها مصر. أضف إلى ذلك الخطوات العملية الجريئة التي خطتها الثورة الناصرية على طريق التحرير والاشتراكية والوحدة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نسجّل التطور العام الذي حصل في الفكر الاشتراكي العالمي ابتداء من الخمسينات. إن استقلال دول العالم الثالث طرح الظاهرة المسماة بظاهرة «التخلف»، أو بمشكل التنمية، فأصبحت الاشتراكية في العالم الثالث تعني - لا حل تناقضات الرأسمالية المتطورة كما كان الشأن بالنسبة للبلدان المتقدمة صناعياً، في أوروبا خاصة - بل حل مشكل التخلف ذاته، أي الطريق الوحيد الذي بإمكانه أن يؤدي إلى بناء المجتمع على أسس عادلة مع احتفاظه باستقلاله السياسي والاقتصادي والثقافي. **فالاشتراكية في العالم الثالث لم يعد ينظر إليها كمرحلة تأتي بعد الرأسمالية المتطورة، بل كأحد طريقين للتنمية: الطريق الرأسمالي، والطريق الاشتراكي.** وشيئاً فشيئاً أخذ يتضح أن الطريق الرأسمالي لن يؤدي إلا إلى تركيز التبعية للمعسكر الامبريالي، ومن ثمة تكريس التخلف وتعميقه، الشيء الذي يجعل الطريق الاشتراكي للخروج من التخلف، هو الطريق الوحيد الممكن، الطريق الحتمي الذي تفرضه معطيات العصر.

لقد أدرك العرب، وأدرك العالم الثالث كله، أن طريق البناء الرأسمالي الذي عرفته أوروبا الغربية لا يمكن أن يتكرر ويؤدي إلى نفس النتائج في البلدان المسماة متخلفة. ولذلك «فإن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر وصولاً ثورياً إلى التقدم لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع، وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين»(١٤). إن الهدف من الاشتراكية أصبح، إذن، ليس فقط اعادة توزيع الثروة الوطنية على المواطنين بشكل

---

(١٤) مشروع الميثاق الوطني الذي قدّمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مصر يوم ٢١ أيار/ مايو ١٩٦٢.

عادل، بل إنه أولاً وقبل كل شيء «توسيع قاعدة هذه الثروة بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة»[١٥].

إن ربط الاشتراكية بالتنمية، بالخروج من التخلف بكافة أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، **قد قدم للفكر العربي المبرر الموضوعي والأساس النظري لربط الاشتراكية بالوحدة.** إن الاشتراكية في هذا المنظور تعني البناء القومي على أسس جديدة، تعني خلق قاعدة مادية صلبة لا تتوفر شروطها للعرب إلا في إطار الوحدة. من هنا بدأ الخطاب القومي المعاصر يولي اهتماماً أكبر للمعطيات الموضوعية ـ وعلى رأسها الاقتصاد ـ بعد أن كانت هذه غائبة أو تكاد في المرحلة السابقة. وفجأة أخذ الوعي العربي يكتشف أن المعطيات الموضوعية في العالم العربي، تكرّس التجزئة وتعمل على تعميقها، بل وتقف جداراً رهيباً أمام الوحدة.

كيف يمكن تحقيق الوحدة العربية ما دامت شروطها الموضوعية منعدمة، ما دام التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية ضعيفاً إلى درجة الصفر ؟

سؤال مزعج للوعي العربي الذي اعتاد «الحلم» بالوحدة الشاملة التي ستتحقق بين عشية وضحاها.

غير أن هذا السؤال المؤرق حقاً، ليس إلا وجهاً واحداً من المشكلة. إن هناك سؤالاً آخر يفرض نفسه، ويطرح القضية طرحاً عكسياً، مبرراً ومقبولاً، هذا السؤال هو:

كيف يمكن تحقيق التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية ـ بوضعها الراهن ـ دون قيام وحدة تجمع بين هذه الأقطار؟

تلك في الحقيقة هي **إشكالية الفكر القومي المعاصر،** إشكالية الثورة العربية: **تحقيق الاشتراكية،** وهي السبيل الوحيد للتنمية، **يتوقف على انجاز الوحدة، وانجاز الوحدة، وهي** السبيل الوحيد للنهضة العربية الحقيقية ـ **يتوقف بدوره على تحقيق الاشتراكية.** لقد أصبح «التلازم الضروري» بين الوحدة والاشتراكية يكتسي الآن طابعاً «موضوعياً»، ولكنه يطرح في ذات الوقت معادلة من تلك المعادلات التي يصفها الرياضيون بكونها «مستحيلة الحل». ذلك ما جعل الوعي العربي يعيش في حالة من التوتر والتمزق الشديدين.

لنتعرف عن كثب على نماذج من هذا التمزق، ولنستمع أولاً إلى كاتب من «الماركسيين العرب» وهو يستخلص الدرس من انفصال سورية عن الجمهورية العربية

---

(١٥) نفس المرجع.

المتحدة. يقول: «لقد أومأ الانفصال وما تلاه من أحداث إلى أن الثورة العربية قد بلغت مرحلة يمكن تسميتها بـ «عنق الزجاجة». إن الخروج من عنق الزجاجة لم يعد ممكناً إلا إذا امتلأ النضال الوحدوي بمضمون اشتراكي علمي من جهة، وصب النضال الاشتراكي في مجارٍ وحدوية من جهة أخرى»[16].

نعم للصياغة اللغوية الجميلة. **ولكن المشكل يتطلب حلاً منطقياً وعملياً، لا حلاً لغوياً**: كيف يمكن «ملء الوحدة بالمضمون الاشتراكي وصب النضال الاشتراكي في مجارٍ وحدوية»؟ لنؤجل البحث في هذه الموضوعة «التي لم يتم الوصول إليها بالحدس أو بالمنطق الشكلي» كما يؤكد صاحبنا، ولنستمع إلى كاتب «ماركسي عربي» آخر متشدد يطرح نفس القضية من أفق أوسع قليلاً يقول: «إن الوحدة والاشتراكية أصبحتا في عهد المجابهة الشاملة للاستعمار وللتواطؤ التاريخي بين الاقطاع والرأسمالية، توأمين أو وجهين لشيء واحد، وذلك بسبب بسيط جداً بقدر ما هو أساسي: أي كون الواحدة منهما لا يمكن تحقيقها بمعزل عن الأخرى في الواقع العياني. ولكن مع ذلك ينبغي القول، وهذه مسألة منهجية هامة، بأن طرح الوحدة ينبغي أن يتم من خلال الاشتراكية. إن هذا ضروري لكي لا نقع في متاهات الفكر الذاتي الليبرالي، وبالتالي لكي لا تسد الآفاق أمام «الوحدة» نفسها... إن خلق وحدة سياسية في الوطن العربي غير ممكن بمعزل عن مرافقته بتوحيد اجتماعي. فالوحدة سوف تتحقق فعلاً حينما يتحقق تجانس في البلدان العربية المتمايزة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً...»[17].

هل نحن هنا أمام عملية فصل مقنعة بين الوحدة والاشتراكية؟ هل يعني هذا أن الأولوية للاشتراكية على الوحدة؟ كلا. إن الكاتب عندما يلتفت حواليه ليجد كيانات عربية اقطاعية متحالفة مع الاستعمار، يصيح قائلاً: «ها هنا تبرز شراسة المشكلة: فالحل الحقيقي الوحيد للوطن العربي ككل يكمن في تجاوز الاقطاع المبرجز، هذا التجاوز الذي يتم فقط من خلال الاشتراكية «التوحيدية»، أو الوحدة «الاشتراكية»»[18].

ويطرح مفكر ماركسي عربي آخر نفس المشكلة بتوتر شديد. يقول: «**تستطيع كل دولة عربية تقدمية أن تحقق مزيداً من التأميم ومزيداً من التصنيع والإنماء والتحولات «المحمودة» الداخلية لصالح الطبقات الكادحة «ونصف الكادحة» ولكنها**

---

(16) ياسين الحافظ، **حول بعض قضايا الثورة العربية** (بيروت: دار الطليعة، 1965)، ص 6.

(17) طيب تيزيني، **حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً** (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، [د.ت.])، ص 133.

(18) نفس المرجع، ص 134.

لن تصل، لا بعد عشر سنوات ولا بعد خمسين سنة، إلى وحدة عربية»[19].

والحل؟

الحل: هو أنه «من البديهي أن وحدة تفتقر إلى قسط كبير من شروطها الموضوعية (الاقتصاد ـ التكامل الاقتصادي ـ وجود مراكز صناعية وافية، وربما الاتصال الجغرافي)، هذه الوحدة تحتاج إلى أقصى ما يمكن من الوعي، أقصى ما يمكن من الوعي والتنظيم. هذا الدرس نستخلصه من تجربة الوحدة السورية ـ المصرية السابقة»[20].

نعم، ولكن هل يقوم الوعي والتنظيم (أي العامل الذاتي) مقام الشروط الموضوعية؟ هل يغني عنها؟ لا حاجة بنا إلى الجواب، فالماركسي العربي يعرف جيداً أن الشروط الذاتية لا تخلق الشروط الموضوعية من العدم، وإنما تدفع بها نحو نتائجها الحتمية. الذاتي لا ينوب عن الموضوعي، هذا ما يعرفه صاحبنا، وبإمكانه أن يتحفنا، في الموضوع بأكوام من النصوص... ومن «المنابع الأصيلة».

لنترك الجدال جانباً، ولنقل: نعم «لا بد من أقصى ما يمكن من الوعي والتنظيم» ولنتساءل: كيف... وعامل الزمن؟ إن «الوعي والتنظيم» الذي سيجعل الوحدة ممكنة في غياب «قسط كبير» من شروطها الموضوعية، يتطلب زمناً طويلاً،... والزمان باعتراف الجميع في غير صالح قضية الوحدة، لأن «عوامل التباعد والتنافر في الوطن العربي تفعل فعلها اليوم على نحو متزايد في الاقتصاد العربي» والنتيجة هي «**إن السير الراهن هو سير تبلور الكيانات العربية على نحو متزايد**»[21].

فعلاً، نحن هنا داخل «عنق الزجاجة»، ندور في «حلقة مفرغة» يخنقنا «مرور الزمن»! فكيف يمكن تكسير عنق الزجاجة هذا؟ يجيب كاتب فلسطيني يساري قائلاً: «إن المشكلة الأساسية لقضية الوحدة في هذه الأيام هي أنها ليست مطروحة طرحاً علمياً ثورياً أولاً، وليس هنا من يناضل من أجلها عملياً. ولقد غابت الوحدة عملياً من الساحة ولن تعود إلا بنظريتها الجديدة وأداتها. وإذا كانت المرحلة الماضية قد انتهت، فإن المرحلة الجديدة هي مرحلة الحرب الأهلية القومية، مرحلة الوحدة التي تتحقق من خلال الثورة العربية وجيشها الشعبي العرمرم»[22]. إن الكاتب هنا

---

(١٩) مرقص، **الأمة، المسألة القومية**، ص ١٠٠.

(٢٠) نفس المرجع، ص ١٠١.

(٢١) نفس المرجع، ص ٩٦.

(٢٢) ناجي علوش، «قضية الوحدة: بعد عشر سنوات على الانفصال،» **دراسات عربية**، السنة ٧، العدد ١٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧١).

يستحضر في ذهنه ثورة الفيتنام بدون شك، ولكن تبقى مشكلة «الجيش الشعبي العرمرم» الذي سينتصر في «الحروب الأهلية القومية» على صعيد الوطن العربي كله.

هذا «الجيش العرمرم» ربما يجده البعض في «الطبقة العاملة العربية». يقول كاتب قومي، ماركسي عربي: «لم يعد ممكناً تمرير الوحدة من خلال المناورات مع الاستعمار وحلفائه لأن الوحدة قبرهم... لم يعد ممكناً تمرير الوحدة بين أقدام البرجوازية لأن الوحدة نهايتها... لم يعد كافياً وصحيحاً الركون إلى قيادة البرجوازية الصغيرة للنضال الوحدوي، لقد خانه قسم منها، والقسم الآخر يريد أن يجعله درعاً لمصالحه الطبقية، لذا أصبحت الطبقة العاملة مؤهلة لا للمساهمة في النضال الوحدوي فحسب، بل لقيادته وتعبئة الجماهير العربية خلفها بغية اقتحام حصون التجزئة»[٢٣].

«... لذا أصبحت الطبقة العاملة مؤهلة»، **كيف**؟ كيف خرجنا بهذه النتيجة من تلك المقدمات..؟ هل الطبقة العاملة العربية مؤهلة **نظرياً**، أم **عملياً**؟

لنترك «اللغة الثورية» ولننظر كيف يمكن الخروج من «عنق الزجاجة» بلغة أخرى:

«الوحدة العربية لا يمكن أن تتحقق بدون ثمن. والثمن أشكال عديدة يتجسد بها. ومنها ومن أهمها إجراء التنازلات في كل شيء يقتضيه تحقيق الهدف: في الأمور الذاتية والعقائدية الصغيرة والكبيرة، الحاضرة والقادمة، وعلى صعيد الحلول الوسطى يمكن حل التناقضات وتحقيق التلاؤم. أما عدم القيام بالتنازلات والإصرار على كل شيء والاحتفاظ بكل شيء فهو موقف لا يكون صحيحاً إلا إذا توفر له شرطان أساسيان هما: أولاً إذا كان الجانب المُصرُّ هذا يملك كل الحقيقة، وثانياً إذا كان هدف الوحدة أقل أهمية من التنازلات المطلوبة»[٢٤].

ومن التنازلات في كل شيء الى «استعمال القوة»: الغاية تبرر الوسيلة. يقول نفس الكاتب القومي: «إن القوة لا بد أن تدخل في هذا المركب (مركب وسائل تحقيق الوحدة)، إذ إنه في بعض الحالات، وفي بعض المنعطفات من عملية التحول يصبح استخدام القوة أمراً ضرورياً... إن تحقيق الوحدة العربية من الأهمية والخطورة بالنسبة لحياة الأمة الحاضرة والمستقبلة، ولمجرد دفاعها عن بقائها ما يفوق في ميزان المقارنة الثمن الذي يتطلبه استخدام القوة»[٢٥].

---

(٢٣) الحافظ، **حول بعض قضايا الثورة العربية**، ص ٨.

(٢٤) سعدون حمادي، «الوحدة: ما هو الطريق؟» **دراسات عربية**، السنة ١٠، العدد ٧ (أيار/ مايو ١٩٧٤)، ص ١١.

(٢٥) سعدون حمادي، «الوحدة والوسائل،» **دراسات عربية**، السنة ١٠، العدد ٦ (نيسان/ ابريل ١٩٧٤)، ص ١٠.

ولكن كيف يمكن تحقيق الوحدة بالقوة؟ هل نرجع إلى عصر الفتوحات العربية الاسلامية؟ لا، بل يكفي استعادة حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، فلو طالت هذه الحرب لتطورت الأمور إلى تحقيق نوع من الوحدة. إن الحرب الطويلة الأمد مع اسرائيل ستؤدي إلى قيام حرب تحريرية شاملة: فـ«**الحرب مع اسرائيل والصهيونية هي مسألة تتعلق بمستقبل الأمة العربية، لأنها الطريق الأكيد لوحدتها القومية ولنهضتها الحديثة**» ولذلك فاللوم كله على القيادات العربية التي لم تجعل من حرب اكتوبر حرباً طويلة الأمد، الحرب التي ستحقق الوحدة![٢٦].

هذا ما يؤكده مفكر قومي آخر حينما يرى أنه لا بد لتحقيق الوحدة من «الظروف الموضوعية» ومن «عنصر ذاتي»: «أما الظروف الموضوعية فأهمها مواجهة اسرائيل... وأما العنصر الذاتي فهو اغتنام الفرصة حين المواجهة مع اسرائيل لتحقيق الوحدة، وذلك عن طريق قيام الجماهير بثورة تفرض الوحدة»[٢٧].

ويبقى المفكر العربي في «**عنق الزجاجة**» يتخيل ويحلم ثم تضيق به السبل، سبل تغيير الواقع فيهتف قائلاً: «المسألة الأساسية ليست المناداة بالوحدة بل هي الآن ادراك الطريق التي يمكن لها أن تؤدي إليها، ليست الثورة بل أن نعرف كيف نحقق الثورة». ويقف القارىء العربي متلهفاً، ينتظر بفارغ الصبر التعرّف على «الطريق الملكية» المؤدية إلى الوحدة ثم يقرأ ما ملخصه: **الطريق إلى طريق الوحدة العربية هي دراسة التجارب الوحدوية التي تمت عبر التاريخ... من اليونان إلى الآن، واستخلاص القوانين والاتجاهات التي تحكم التجارب الوحدوية، وتطبيقها على خصوصية الواقع العربي**. ذلك أن «الوحدة لن تتحقق نتيجة عملية أو حركة تلقائية، لن تكون ثمرة حتمية لوجودنا القومي كأمة، لن تكون حصيلة مشاعرنا ومطامحنا الوحدوية، ولن تفرض نفسها لأننا نرفض التجزئة والاقليمية، إنها ستكون فقط حصيلة قدرتنا على العمل، وفي ضوء، وبالارتباط بهذه القوانين والاتجاهات التي سادت تجارب التاريخ الوحدوية»[٢٨].

ما هي هذه «القوانين والاتجاهات» التي «تحكم التجارب الوحدوية عبر التاريخ» وهل هناك بالفعل مثل هذه «القوانين والاتجاهات»؟ وإذا وجدت فهل يمكن تطبيقها على «الحالة» العربية.. وكيف؟

أسئلة لا يجيب عنها الكاتب، بل هو لا يطرحها... ومع ذلك فمن الممكن

---

(٢٦) نفس المرجع، ص ١٠.

(٢٧) منيف الرزاز، «الوحدة بعد حرب رمضان،» **قضايا عربية**، العدد ١ (نيسان/ ابريل ١٩٧٤).

(٢٨) نديم البيطار، «الطريق إلى طريق الوحدة العربية،» **دراسات عربية**، السنة ٩، العدد ٩ (تموز/ يوليو ١٩٧٣).

استشفاف «بعض الجواب» من خلال كتابه المطول (نحو ألف صفحة) الـذي خصصه، كما يقول، لدراسة «النواحي الايديولوجية» في «الانقلابات الكبرى» عبر التاريخ، بقصد المقارنة بينها والخروج منها بـ «قانون» عام تستفيد منه، بل يجب أن تلتزمه «الحركة العربية القومية الثورية»، يقول: «الحركة العربية القومية الثورية سوف تجد ذاتها مدفوعة دفعاً ذاتياً حثيثاً بالقوى المحيطة بها والمتفاعلة معها إلى أن تختار، بشكل مطلق، بين موقفين، دون أي حل وسط أو امكان تسوية بينهما: فإما أن تستمر متأرجحة في فراغ ايديولوجي يسبب تعثرها وتجميدها، وإما أن تتجاوز ذاتها فتعبر عن ذاتها في انقلابية عقائدية تجعل امكاناتها الزاخرة تفيض إلى الخارج وتسود الحياة». إن دراسة «التجارب الانقلابية عبر التاريخ» أسفرت عن «النتيجة» التالية وهي أن «الحركة العربية القومية الثورية» الراهنة تحتاج إلى «فلسفة حياة جديدة أو ايديولوجية انقلابية»[29]. وبعبارة أخرى «إن الحركة العربية يجب أن تكون انقلابية أي أنها يجب أن تعمل على تحويل جذري عام شامل للوجود العربي باسم فلسفة حياة جديدة تحرر وتوجه امكانيات العقل العربي في مواجهة العالم الحديث»[30].

إذا كان لا بد من إعطاء معنى لهذا الكلام فإنه لا مناص من القول إن وحدة الفكر، وحدة الايديولوجيا، في الوطن العربي يجب أن تسبق «الوحدة العربية المنشودة»، الوحدة السياسية وغيرها، ذلك ما «يستخلصه» كاتب قومي آخر من دروس «التاريخ» يقول: «التاريخ يعلّمنا بأن الوحدات القومية الكبرى عبر التاريخ لم تتحقق إلا لأن فكرة موجهة واحدة، عقيدة كبرى، ايديولوجية واضحة صلبة، كانت تقف وراءها... وهذا الدرس المستفاد من التاريخ لا بد أن يجد تطبيقه العملي في واقعنا الراهن بحيث نتفق على أن تأسيس الدولة العربية القومية الواحدة مشروط بهذه الايديولوجيا التي تشكل الأساس الضابط للتيار القومي». وأيضاً «إن فكرنا القومي لا يصدر عن مواقع واحدة ولا يشق لنفسه قنوات مشتركة. وهو لهذا السبب بالذات يشكو من تعدد في الاجتهادات يفضي به في نهاية المطاف إلى إحداث نوع من التشويش في عقل القارىء العربي الذي يبحث في غالب الأحيان عن حقيقة ناجزة يتسلح بها في مواجهة المحاولات المبذولة لسحب البساط من تحت أقدام الجهد القائم للوصول إلى ما يمكن تسميته بتصور عربي مشترك للقضايا الرئيسية المطروحة في حياتنا الفكرية»[31].

---

(٢٩) نديم البيطار، **الايديولوجية الانقلابية** (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٩٥.

(٣٠) نفس المرجع، ص ١٨.

(٣١) صفوان قدسي، «في التجربة القومية،» **المعرفة** (دمشق)، العدد ١٨٧ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧).

هل يرجع السبب في عدم قيام «ايديولوجيا عربية قومية واحدة واضحة» إلى «تعدد الاجتهادات» أي إلى «عقل» المفكر العربي . . . أم أنه يرجع إلى عقل القارىء العربي الذي يبحث في غالب الأحيان عن «حقيقة ناجزة»؟ وهل يمكن الفصل بينهما؟

على كل حال فإن هذه الدعوى قد أثارت دعوى مضادة جاءت في شكل احتجاج على لسان كاتب قومي آخر. إنه يرى أن الدعوة إلى «ايديولوجيا قومية واحدة» والشكوى «من تعدد الاجتهادات» عمل «مناهض للديمقراطية» في حين أن «الديمقراطية وحرية التعبير للمواطنين العرب من جوهر ايديولوجية الحركة العربية وأهم أهدافها» ويتساءل معترضاً: «هل وجود صوت واحد لا تعلو عليه أصوات أخرى في مسيرة ضخمة مثل حركة القومية العربية دليل صحة أم دليل مرض»؟[٣٢].

إن «دروس التاريخ» كثيرة ومتنوعة. . . فالتاريخ، كما يقال، مخزن التجارب الانسانية. وكما يستطيع المرء أن «يستخلص» منه تجارب جاهزة تكون كالشجرة التي تخفي الغابة، قد يحدث أن يهتم أكثر بمسالك هذه التجارب وظروفها الخاصة وعواملها الفاعلة فيقرأ على ضوئها «تجربة الحاضر» ويحاول استخلاص النتيجة التي «يفرضها» ربط الحاضر بالماضي في هذا الاتجاه أو ذاك. ذلك ما حاول القيام به كاتب عربي تقدمي في دراسة مقارنة ربط فيها بين حركة القومية العربية في مراحلها الأولى وبين الحركات القومية في أوروبا الحديثة من جهة، وبين حركة القومية العربية في مراحلها اللاحقة والمعاصرة وبين حركة التحرر العالمي من الاستعمار والامبريالية من جهة أخرى. يقول: «والآن فإننا لم نذكر إلّا الأقل القليل من التفاصيل كأمثلة وشواهد على اتجاهات حركة القومية العربية وتطورها، ويبدو منها واضحاً أن أطوار هذه الحركة وتقلباتها خلال القرن التاسع عشر وبداية العشرين تحمل نفس سمات حركة البرجوازيات الصاعدة في أوروبا والتي بنت أممها ودولها القومية في عصر القومية كما تبنت نفس أهدافها. . . وفي نشأتها بدأت على شاكلتها بالأدب والرومانتيكية واحياء اللغات وآدابها القديمة ثم تطورت وتصلب عودها وانتقلت من الطور الرومانتيكي إلى المعترك السياسي ومنازلة الأنظمة الاقطاعية الدينية والزمنية وتهديم صروحها»[٣٣].

غير أنه إذا كانت «البرجوازيات الأوروبية الثورية خاصة في الغرب ـ قد ـ تمكنت في مطلع القرن التاسع عشر، وفي ظروف تاريخية مواتية تماماً، من أن تنجز وتحقق أهدافها الثورية في تهديم صروح الاقطاع واقامة دولتها الموحدة والديمقراطية»

---

(٣٢) عبد الكريم أحمد، «في التجربة القومية،» **المعرفة**، العدد ١٨٧ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧).

(٣٣) أديب ديمتري، «مفهومان للقومية العربية،» **دراسات عربية**، السنة ١٥، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨)، ص ١٩.

فإن «البورجوازيات العربية التي تصدت لقيادة حركات الانبعاث القومي العربي والثورة العربية» كانت ذات «حظ عاثر تماماً. . . في ظروف غير مواتية على الاطلاق. . . فقد سارت شوطاً بثوراتها. . . ثم اصطدمت بحقيقة العصر، عصر الامبريالية، منذ نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين»[٣٤].

لقد أفرزت التطورات التي عرفتها البلدان العربية سواء تلك التي ترجع إلى عوامل داخلية أو إلى ظروف دولية أو إليهما معاً، أفرزت تلك التطورات التي بلغت أوجها فيما بين الحربين العالميتين «قيادات جديدة. . . أكثر راديكالية وأبعد نظراً. . . استوعبت بعض دروس العصر، وهي استحالة بناء الدولة الوطنية المستقلة والمتقدمة بالطريق التقليدي، على نمط القرن التاسع عشر، كما تبين لها الاستحالة المطلقة في تحرير اقتصادها الوطني وتحقيق ارادتها الحرة في مواجهة الاحتكارات الامبريالية. . . وهي مشتتة مبعثرة منطوية على ذواتها وحدودها الاقليمية. . .» وهكذا «برزت دعوة القومية العربية، دعوة الوحدة والحرية والاشتراكية» التي جاءت «مرآة لواقع جديد، يعبر عن مرحلة جديدة في الثورة العربية الوطنية التحررية بمضمون جديد في عصر الشعوب. . . عصر الاشتراكية»[٣٥].

يدلنا التحليل التاريخي إذن على أن حركة القومية العربية حركتان: حركة **القومية العربية البرجوازية** «وهي في عصرنا قومية الطبقات العميلة الاقطاعية والقبلية والرأسمالية الكبيرة والطفيلية. . . قومية رجعية تعادي عداء الموت حركة التوحيد العربي بمضمونها الوطني والثوري» و«**حركة القومية العربية الثورية التقدمية**. . . حركة القوى الاجتماعية والطبقات الصاعدة في عصر الشعوب. . . الطبقة العاملة وكافة الطبقات الوطنية والثورية. . . وهي تبني وطناً حراً متقدماً وموحداً، **وهو الهدف الذي يستحيل تحقيقه دون تصفية الوجود الامبريالي في المنطقة وقاعدته اسرائيل. . . ودون تعبئة كافة موارد الأمة العربية وإحداث التحولات الاجتماعية العميقة وتصفية مواقع الطبقات والفئات العميلة كشرط ضروري للتقدم**»[٣٦].

هل يستحيل فعلاً تحقيق الوحدة العربية «دون تصفية الوجود الامبريالي في المنطقة وقاعدته اسرائيل. . .» وقبل تحقيق التحرر الشامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي الخ. . .؟ أليست «الوحدة العربية» نفسها شرطاً، أو على الأقل طريقاً لتحقيق تلك الأهداف؟

---

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٦.
(٣٥) نفس المرجع، ص ٢٧.
(٣٦) نفس المرجع، ص ٢٩ والتشديد مني (م. ع. ج.).

وإذن، ألا تدفع بنا «دروس التاريخ» إلى «عنق الزجاجة» من جديد؟

لنطوِ صفحة هذا الجزء الأول من الخطاب القومي، ولننتقل إلى الجزء الثاني حيث يتحول «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي المعاصر بين الوحدة والاشتراكية إلى تلازم من نفس النوع بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة وتحرير فلسطين من جهة أخرى. لنتعرف إذن على هذا الوجه الآخر من الخطاب القومي قبل استخلاص بعض النتائج العامة.

ثانياً: الوحدة... وتحرير فلسطين

إن خطاب «الوحدة والاشتراكية» في الفكر العربي هو في نفس الوقت، بكيفية أو بأخرى، خطاب «من أجل» فلسطين، أو بـ «وحي» من القضية الفلسطينية. **وهل يمكن التفكير ـ منذ قيام اسرائيل ـ في «أي شيء عربي» دون التفكير، صراحة أو ضمناً، في فلسطين؟**

لننظر إذن في الكيفية التي يربط بها الوعي العربي المعاصر بين هاتين القضيتين: قضية فلسطين، وقضية الوحدة (وبالتالي التحرر والاشتراكية).

لم تكن قضية فلسطين قبل سنة ١٩٤٧ حاضرة في الوعي العربي إلا بشكل جزئي وهامشي، وهذا مفهوم، فمشكل فلسطين لم يكن آنذاك «القضية العربية الأولى». إن القضية الأساسية التي كانت تشغل الأقطار العربية قبل ذلك، وخاصة فيما بين الحربين، هي قضية الاستعمار الذي كانت ترزح تحته معظم الأقطار العربية، ومنها القطر الفلسطيني ذاته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من ملاحظة أن العرب لم يكونوا، في ذلك الوقت، يقدرون التقدير الكافي أبعاد الحركة الصهيونية ومدى ارتباطها بالاستعمار والامبريالية العالمية، وبالتالي مدى خطورتها على حركة التحرير العربية نفسها (وهل يفعلون اليوم ذلك جدياً؟). لقد كانوا ينظرون إلى الحركة الصهيونية آنذاك على أنها صراع بين العرب واليهود في فلسطين، وبالتالي لم يكونوا ينظرون إلى القضية كقضية عربية، بل كقضية فلسطينية ـ قطرية. وباستثناء أقلية من العناصر الوطنية، ومعظمهم فلسطينيون، فإنه يمكن القول إجمالاً إن خطورة الحركة الصهيونية كانت غائبة تماماً عن ساحة الوعي العربي، وبالتالي لم تكن تدخل في «الحساب العربي» إلا بشكل هامشي... على الرغم من وضوح وصراحة وعد بلفور.

من هنا ذلك الوقع العميق والعنيف الذي خلفه في نفوس العرب جميعاً انهزام جيوشهم السبعة وقيام دولة اسرائيل: لقد فوجىء الوعي العربي مفاجأة كبرى، ولذلك صارت كلمة **«الكارثة»** وحدها القادرة على التعبير عن شعور العرب ازاء ما

حدث. وكما «يرفض» الناس عادة التصديق بـآثار الكـوارث العظمى، عنـدما تمسهم هذه الكوارث مسّاً عميقاً، فقـد «**رفض**» العرب «كـارثة فلسـطين»، ولكن مع شعـور بالذنب كان من القوة والعنف بالشكل الذي جعل ذلك «الرفض» يتحول إلى «**رفض» للذات**: «فقد حطمت كـارثة فلسـطين ثقتهم في أنفسهم وأذلتهم في نظر أنفسهم وفي نظر العالم الغربي ذلاً ليس بعده ذل، وانتهت بغرس خنجر مسمـوم في قلب بلادهم، فصل بين شمالها وجنـوبها، وغـدا شرفهم وكرامتهم ومستقبلهم وكيـانهم منوطـاً بحلها الذي يجب أن يكون شريفاً، وان يكون باقتلاع الخنجر بالمرة»[٣٧].

كـانت هزيمـة العرب عـام ١٩٤٨ وبالتـالي قيام اسرائيـل **بدايـة تحول عميق في الوعي العربي**. فبعد أن كان هذا الوعي قطرياً «وطنياً» في معظم البـلاد العربيـة أخذ يتحول وبسرعة مدهشة منذ «الكارثة» وبسببها إلى **وعي قومي**، إلى وعي بوحـدة الأمة العربية ووحدة مصيرها. كان الشعـور القومي قبـل «الكارثـة» محصوراً، أو يكـاد، في القسم الآسيوي من البلاد العـربية ولم يكن متجـذراً إلا في بعضها. أمـا بعدهـا فلقد أخـذ ينتشر ويتعمم في القسم الافـريقي من الـوطن العـربي انـطلاقـاً من **مصر** التي ستتحـول بسبب هزيمـة ١٩٤٨ بالـذات إلى «**قلب الوطن العـربي**»، إلى مركـز اشعاع «**القـومية العـربية**». هكـذا أصبحت «كارثـة فلسطين» المحـرك، بل المبلور، للعنصر الثـالث المؤسس للشعور القـومي العـربي الحـديث، **عنصر «الألم» و«الأمـل»**، عنصر «التهديد الخارجي» ـ ومن ثمة وحـدة المصير ـ الـذي يشكل مـع وحدة اللغـة ووحدة التاريخ، العناصر الأساسية المؤسسة للقومية العربية.

كيف طرح ويطرح الوعي العربي قضية «تحرير فلسطين» في علاقتها مـع قضية «الـوحدة والاشـتراكية»؟ وبعبـارة أخرى: كيف يعـالج الـوعي العربي العـلاقـة بـين القضايا الثلاث التي تؤسس وتؤطر اشكاليته القومية؟

لقـد أبرزنـا في الفصل السـابق كيف أن الوعي العـربي يـرى في العـلاقـة بـين التقدم ـ أو الاشتراكية ـ وبين الـوحدة عـلاقة «تـلازم ضروري» تجعل الـواحدة منهـما شرطـاً للأخـرى ومشروطاً بهـا في نفس الوقت. الشيء الـذي جعـل «تـطور» الـوعي العربي تطوراً «دائرياً» وجعل الخطاب القومي خطاباً إشكالياً كما سنوضح بعد. والحق أن **هذا الطابع «الدائري» لتطور الوعي العربي**، مثله مثل **الطابع الاشكالي للخـطاب القومي** ينسحب أيضاً وبنفس الدرجة على العلاقـة بين قضيـة «الوحـدة والاشتراكيـة» وقضية «تحرير فلسطين». فكما أن «الوحدة» كانت ـ كما رأينا ذلك في الفصل السابق ـ شرطاً للاشتراكية في الوطن العربي في نفس الـوقت الذي هي مشروطـة بها، فكـذلك

---

(٣٧) محمد عزة دروزة، **مشاكل العالم العربي: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية** (دمشق: دار اليقـظة العربية، ١٩٥٢). (شارك المؤلف بالكتاب في المباراة التي نظّمتها الجامعة العربية عام ١٩٥٢ حول نفس الموضوع).

قضية «تحرير فلسطين» ستكون تارة شرطاً لـ «الوحدة والاشتراكية» وتارة مشروطة بهما كما سنلاحظ ذلك في الفقرات التالية.

* * *

من أبرز مميزات الوعي العربي الحديث **عدم استسلامه للهزيمة**. إنه مهما اشتدت الكارثة أو عظمت الهزيمة إلا وعبر الوعي العربي عن رفضه لها بطرح آمال وأهداف في مستوى حجم «الكارثة» أو أكثر، بل إنه يعالج هذه الكارثة وكأن هذه الآمال والأهداف قد تحققت بالفعل. هكذا أخذ الوعي العربي بعد «**كارثة فلسطين**» مباشرة يتحدث عن «العرب» أو «الأمة العربية» التي ستحرر، بل يجب أن تحرر، فلسطين **وكأن الوحدة العربية الفعلية متحققة فعلاً**. إن اسرائيل ستقدم الآن، ليس كمعتدٍ على قطر عربي، بل كمهدد للوجود العربي، للأمة العربية من المحيط إلى الخليج. وهنا لا بد من التأكيد على أننا لا نشك ولا نشكك في قومية وصحة هذا الطرح. فإسرائيل هي فعلاً أكبر مهدّد للوجود القومي العربي، وللأمة العربية من الخليج إلى المحيط، ولكن ما نريد أن نلفت النظر إليه ونحن نقوم بتحليل **«الخطاب»** لا بتحليل المواقف والأهداف، هو أننا **هنا أمام مقابلة** بين **«الواقعي»** و **«الممكن»**. فالواقعي هنا، وهو الوجود الاسرائيلي المفروض، أصبح يهدد «الممكن» وهو الكيان العربي الموحد في دولة واحدة. والنتيجة التي يستخلصها الوعي العربي **هي أن على هذا «الممكن العربي» أن يهب الآن للقضاء على «الواقع الاسرائيلي»**، الشيء الذي يعني أن عليه أن يحقق ذاته ويقوم بمهمته كذات فاعلة، في الآن نفسه. إن هذا يعني **أن الوعي بالغير كان أقوى من الوعي بالذات**. لقد جعلت «الكارثة» العرب يعون تمام الوعي حقيقة الوجود الصهيوني في فلسطين ومخاطره، وبما أنهم يرفضون الهزيمة العسكرية والرضوخ لمنطقها، فلقد أخذوا يتصرفون، على صعيد التفكير والوجدان، وكأن «الممكن» متحقق بالفعل. ومن هنا صبغة الاستعجال التي كان يطرح بها الوعي العربي قضية تحرير فلسطين عقب الكارثة مباشرة. إن **«الحل الشريف»** ـ وأيضاً «الثأر» ـ كان هو النقطة الأولى المسجلة على جدول الأعمال عقب الهزيمة مباشرة. ذلك لأنه «كل ما طال الزمن وتأخر هذا الحل توطدت الدولة اليهودية وعمقت جذورها وكثر عدد سكانها وعظمت امكانياتها واستعداداتها وصار اقتلاعها أو تغيير شيء من معالمها الراهنة على الأقل أشد تعذّراً وصعوبة، وغدا ضررها وخطرها العسكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي على جميع العرب وبلادهم أشد وأعظم» (ص ١٩٥).

وعلى الرغم من أن نشاط «العقل العربي» **تتحكم فيه آلية المقايسة والتشبيه** فإن الوعي القومي يرفض هذه المرة الانسياق مع هذه الآلية لأنها تقدم له «دروساً» من الماضي لا تخدم قضيته. يقول نفس الكاتب القومي: «ويشبّه بعض العرب كارثة

فلسطين بكارثة الأندلس، وهو تشبيه فيه كثير من الخطأ. فمهما عظمت مصيبة العرب بفقد الأندلس (. . .) فإنها ليست على كل حال موطناً من مواطن العرب الأصلية، وإنما هي قطر غير عربي الجنس والدار، ومثله كمثل أقطار عديدة فتحها العرب ثم قوّضوا خيامهم عنها دون أن تتأثر بذلك مواطنهم الأصلية، وهذا عكس فلسطين التي هي منذ أقدم أزمنة التاريخ موطن من مواطن الجنس العربي وعقد صلة بين الشمال والجنوب منها، أي أنها جزء من كيانهم القومي يتأثر بضياعه سائر أجزائهم كل التأثر ومن كل اعتبار».

هناك تشبيه آخر مرفوض هو أيضاً لأنه يلزم عنه «الانتظار» في حين أن الزمن «ليس» في صالح العرب. يضيف صاحبنا قائلاً: «ويشبه بعض العرب والمسلمين حركة استيلاء اليهود على فلسطين بحركة الصليبيين، ويقولون إن العرب والمسلمين سوف يطهرون فلسطين من اليهود ويعيدونها عربية مسلمة مهما طال الزمن كما فعلوا بالصليبيين. ومع أننا غير يائسين من رحمة الله في تحقيق هذا الأمل فإن الحق أن نقول إن هناك خطأً في التشبيه أيضاً. فالصليبيون لم يأتوا بفكرة الاستقرار، وقد حركتهم الدعايات الدينية التي كانت تخفي وراءها عوامل ومآرب عديدة لا تتصل بفكرة الاستقرار والتوطن (. . .) وكان لهم في أوروبا أوطان وبيوت وأراض ومزارع وعقارات (. . .) وكان معظم القادمين إلى الشرق العربي والبلاد المقدسة يقدمون بفكرة الجهاد والثواب والاقامة المؤقتة ثم يعودون من حيث أتوا. وبين هذه الحال وحال اليهود فرق عظيم من مختلف نواحيها كما هو ظاهر. فاليهود يأتون بفكرة الاستقرار الدائم في وطنهم القومي بقوة العقيدة (. . .) فإذا رسخت قدمهم مدة طويلة، وكثر عددهم حتى بلغ الملايين الكثيرة صار متعذّراً جداً، إن لم نقل مستحيلاً أن يقتلعهم العرب والمسلمون كما فعلوا بالصليبيين، ولا سيما أن اليهود قد أقنعوا المعسكر الغربي أن اسرائيل جزيرة غربية في البحر الشرقي العربي (. . .) وأنها المركز الستراتيجي الطبيعي المأمون للغرب في هذا البحر. . .» (ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤).

والنتيجة هي أنه: «من أجل هذا كله فإن الاكتفاء بالمواقف السلبية والصبر على اليهود طويلاً وفسح أي مجال لهدوئهم وطمأنينتهم خطر كل الخطر على كيان العرب وبلادهم ومصالحهم الخاصة والعامة والداخلية والخارجية والسياسية وغير السياسية». ولذلك «صار من أعظم واجبات العرب، والحالة هذه، أن لا يضيعوا لحظة واحدة في التفكير والتدبير لدفع هذا الخطر بالعمل المجدي في أسرع وقت ممكن (. . .) وليس من شأن غير القوة أن تدفع هذا الخطر (. . .)، ويجب أن يتم هذا (استرجاع فلسطين) خلال سنة أو سنتين (كان يكتب سنة ١٩٥٢) على الأكثر، أي قبل أن يستفحل أمر اليهود، لأن الوقت ضد العرب بالنسبة لهذه القضية، خاصة من حيث أنه كل ما مرَّ، رسخت اليهود وتعذر اقتلاعها» (ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨).

ولكن كيف السبيل إلى ذلك و «العرب» ما زالوا يعانـون من آثار الهـزيمة؟ كيف السبيـل إلى ذلـك والعـوامـل التي أدت إلى الهـزيـمة مـا زالت قـائمـة، بـل ازدادت استفحالاً؟

هنا يطرح الكـاتب حرب التحـرير الشعبيـة، حرب العصـابات، كبـديل. إن الحل هو «اعداد عشرة آلاف منهم (من الفلسطينيـين اللاجئـين) على الأقـل وتدريبهم وتجهيزهم وتنظيمهم في وحدات صغيرة ذات قيادات خاصة توزع على الحدود» انتظاراً **ليـوم المواجهـة الذي يجب أن لا يـطول**. «وللقارىء أن يتصـور ما تستـطيع أن تفعله خمسمائة عصابة كل واحدة مؤلفة من عشرين مناضلاً على رأسهم ضابط أو قائد منهم، منثورة على طول حدود مـا يحتله اليهود من فلسـطين، من الشرق والشمال والجنـوب، انتشـاراً منظماً وفق خـطة مرسـومة. . .». أمـا الغطاء السيـاسي ـ الدولي لعمـل هـذه العصابات فهـو العمل على «تنفيذ قرارات الأمم المتحدة». يبقى بعد ذلك رد الفعل الاسرائيلي الذي لا شك أنه سيكتسي صيغة هجوم عسكري على الـدول العربيـة التي تنطلق منها «حرب العصابات». . . وهنا يجب أن تكون الجيوش العربية «مستعدة لهم (للاسرائيليين) فتفشل حركتهم. ولندعهم هذه المرة هم الذين يشتكـون على العـرب لمجلس الأمن» (ص ٢١٥ ـ ٢١٦).

لقد رغبنا في التوقف قليلاً مـع خطاب «العقـل العربي» بعـد «الكارثـة» مباشرة لنـرى كيف كان يفكـر. . . كيف كان يحلل ويستنتـج، **ولا بد من التـأكيد هنـا مـرة أخرى على أننا لا نشك ولا نشكك في صدق النوايا وصحـة الأهداف، وإنما نتحرك فقط على مستوى بنية الخطاب**. لقد أشرنا من قبل إلى أن الخطاب القومي كان يـطرح بعد «الكارثة» مباشرة، قضية تحرير فلسطين من موقع «رفض الهـزيمة»، وبـالتالي فهـو كان يضع «الممكن» العربي، في مقابل الواقع الاسرائيلي. وهـذا بالضبط مـا نلمسه في هذه النصوص التي تطرح القضية طرحاً صحيحاً وسليماً من الناحية الوطنية والقومية. **ولكن هل يمتلك الخطاب الذي عبر عن هذا الطرح نفس الصحة والسلامة؟**

إذا نحن قمنا بعملية تفكيك عادية وبسيطة لهـذا الخطاب فـإننا سنجـده مؤسساً على مفهومين **ما أبعد مضمونهما في الواقع عن مدلولهـما ووظيفتهما في سيـاق الخطاب!** هذان المفهومان هما: «العـرب» و «الجيوش العـربية». إن النصـوص السابقـة ستكون غير ذات معنى إذا لم نفهم من كلمة «العرب» فيها كياناً واحداً يتصرف كدولة واحدة. أما إذا فهمنا من «العرب» ما هم عليـه واقعياً أي مجمـوعة من الـدول الممزقـة بعضها مستعمـر وبعضها شبـه مستعمر (عـام ١٩٥٣)، فإن الخـطاب كله سيكـون غـير ذي مـوضوع. والـواقع أن مفهـوم «العرب» ـ مثله مثـل مفهوم «المسلمين» في النصـوص السابقة ـ **يعبر عن رغبة لا عن واقع**، وبالتالي فـ «تحرير فلسطين» أو «الحل الشريف»

الذي هو رغبة، في سياق النص، غير مؤسس إلاّ على رغبة مماثلة. **وإذن فالخطاب كله لا يعدو أن يكون مجرد رغبة صريحة مؤسس على رغبة مضمرة**. إن عبارة «على العرب أن يسارعوا إلى تحرير فلسطين»، مثلاً وهي تلخص النصوص السابقة كلها تعبر عن رغبة، **الرغبة في تحرير فلسطين**، وهذا جانب لا نناقشه فهو يطرح قضية قومية صحيحة وسليمة. ولكن هذه الرغبة الوطنية والقومية **لا يؤسسها سوى رغبة مماثلة هي أن يكون العرب بالفعل في المستوى الذي يمكنهم من تحرير فلسطين**، أي أن يكونوا بمثابة **دولة واحدة**. هذا في حين **أن مفهوم «العرب» ـ كما هو موظف في الجملة ـ غير متحقق بعد، فهو امكانية وليس واقعاً**. والنتيجة هي أن «تحرير فلسطين» سيبقى هو الآخر امكانية ولن يتحول إلى واقع إلا إذا تحققت الامكانية الأولى.

نعم، يقترح الكاتب المذكور تنظيم حرب عصابات قوامها عشرة آلاف فلسطيني. وهذا اقتراح سليم، وطني ثوري لا غبار عليه، فهو رغبة تعبّر عن روح ثورية ما في ذلك شك. **ولكن هذه الرغبة مؤسسة هي الأخرى على رغبة ضمنية لا غير**. ذلك لأن حرب العصابات التي يقترحها الكاتب ستؤدي حتماً، وفي الحين، إلى هجوم عسكري اسرائيل على الدول العربية، كما يؤكد ذلك الكاتب نفسه. فماذا يقترح الخطاب ازاء هذا الهجوم؟ إنه يضع مقابل هذا «الهجوم الحتمي» **ممكناً** عربياً لم يتحقق بعد هو: «استعداد» الجيوش العربية لرد ذلك الهجوم. وواضح أنه لو كانت الجيوش العربية مستعدة لرد الهجوم الاسرائيلي لما كانت هناك حاجة إلى «حرب عصابات»، إذ يكفي في هذه الحالة «اختلاق» أي سبب للدخول في الحرب من جديد، وليكن الغطاء السياسي حينئذ هو ما يقترحه الكاتب، أي «تنفيذ قرارات الأمم المتحدة». هنا أيضاً نجد الخطاب عبارة عن رغبة مؤسسة على رغبة. والخطاب الذي من هذا النوع **خطاب في الممكنات**. ولا يمكن تحقيق الرغبة أو الرغبات التي يفصح عنها هذا الخطاب إلا إذا تحولت الممكنات التي تؤسسه إلى واقع.

لا بد لإعطاء مدلول واقعي لكلمة «العرب» من جعلهم يتحولون إلى أمة واحدة فعلاً، ذات دولة واحدة، ولا بد من جعل «الجيوش العربية» قادرة بالفعل على «رد الهجوم الاسرائيلي» وبالتالي على «تحرير فلسطين». . . وبعبارة أخرى أن الخطاب السابق يجب أن يترك المجال لخطاب آخر، خطاب يسجل لحظة جديدة في تطور الوعي العربي.

* * *

كان ذلك هو الدرس الذي **استخلصه جمال عبد الناصر من هزيمة عام ١٩٤٨**: إن «الواقع الاسرائيلي» لا يمكن مواجهته إلا بواقع عربي جديد. والجيوش العربية

القادرة فعلاً على مواجهة اسرائيل وهزمها لا يمكن بناؤها في ظل الواقع العربي الراهن... الواقع الفاسد المتفسخ الممزق... «من هنا يجب أن نبدأ»، من تصحيح الوضع في مصر، من القضاء على الفساد في مصر. **إنها لحظة جديدة في تطور الوعي العربي، اللحظة التي ستصبح فيها قضية «تحرير فلسطين» لا شرطاً لإنقاذ الوجود العربي كما رأينا ذلك من قبل، بل نتيجة لتأسيس هذا الوجود تأسيساً جديداً**. وهكذا فما كان مشروطاً سيصبح شرطاً، وما كان مقدمة سيصبح نتيجة.

نقرأ لجمال عبد الناصر في «**فلسفة الثورة**» ما يلي:

«... وفي فلسطين جلس بجواري مرة كمال الدين حسين وقال لي وهو ساهم الفكر، شارد النظرات: هل تعلم ماذا قال أحمد عبد العزيز (فدائي وضابط مصري) قبل أن يموت؟ قلت ماذا؟ قال كمال الدين حسين وفي صوته نبرة عميقة، وفي عينيه نظرة أعمق، لقد قال لي: اسمع يا كمال، إن ميدان الجهاد الأكبر هو في مصر»[٣٨]. ويؤكد الرجل الذي كتب هذا ـ سنة ١٩٥٤ ـ وهو يتأهب ليصبح زعيم القومية العربية بدون منازع، يؤكد أنه أدرك خلال حرب سنة ١٩٤٨ (التي حاصرته خلالها القوات الاسرائيلية مع جماعة من رفاقه في الفالوجة) إن القوة الكبرى، القوة الحقيقية التي هزمت العرب في فلسطين هي نفس القوة التي أنشأت اسرائيل، وأن القوة الحقيقية التي حاصرته هو وزملاءه في الفالوجة هي نفس القوة التي تحاصر العرب... إنها الاستعمار. ومن هنا النتيجة التالية التي وعاها جمال عبد الناصر كامل الوعي وهي **أن التحرر من الاستعمار وعملائه، في مصر والعالم العربي، هو الطريق الصحيح إلى تحرير فلسطين**.

والحق أن الوعي العربي كان يدرك آنذاك أن السبب في كارثة فلسطين ليس قوة اسرائيل بل ضعف العرب، وأن هذا الضعف راجع أساساً إلى فساد الأوضاع الداخلية في الأقطار العربية المساهمة في الحرب (الأقطار الأخرى كانت إما مستعمرة وإما متخلفة جداً). ومن هنا صار شعار: «الطريق إلى تل أبيب تمر من هنا» شعاراً لـ «الثوريين العرب» في كل عاصمة عربية ابتداء من أواسط الخمسينات. وإذا وقف المرء اليوم (في أوائل الثمانينات) يؤرخ للمجهود العربي خلال التجربة الناصرية، الغنية بمنجزاتها وأخطائها، فإنه سيخرج مقتنعاً بأن «حركة التحرير العربي» قد اختارت بوعي وتصميم «الذهاب إلى فلسطين» على أنقاض «الكيانات العربية المزيفة» وبعد بناء «دولة الوحدة والاشتراكية». ذلك في الواقع هو مضمون شعار «القومية العربية» كما رفعه جمال عبد الناصر وردده من ورائه كل «الثوريين العرب» سواء كانوا

---

(٣٨) جمال عبد الناصر، «فلسفة الثورة،» في: جمال عبد الناصر، **أحاديث قومية** (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة التعليم، [د.ت.])، ص ٣١.

من القوميين القدامى أو من الذين صاروا قوميين تحت ضغط الأحداث، أو من الذين اضطرهم التيار الناصري إلى السير مع «قافلة» القومية العربية التي كـان يقودهـا جمال عبد الناصر.

كان الطريق يبدو منطقياً وواضحاً: ذلك لأنه لما كان «ما أُخذ بـالقوة لا يسـترد إلا بالقوة» فإن الطريق الوحيد والممكن إلى فلسـطين هو بنـاء «القوة العـربية» القـادرة على مغالبة الاستعمار وهزم ربيبته اسرائيل. نعم لم تكن صورة «القوة العربية» المطلوبة واضحة تماماً ولا ثابتة قارة. لقد كانت تبدو أحياناً في صورة «وحـدة عربيـة» شاملة أو شبه شاملة، وأحياناً أخرى في صورة «دولة عربية» اشتراكية وحدوية قوية تضم دولتين أو أكثر من «دول المواجهة»، وتستقطب المجهود العربي كله. ومع ذلك فـإن «الجميع» كـان مطمئنـاً، بل ومتـأكداً، من أن الأمـور تتجه وجهتهـا «الصحيحة» نحـو «تحريـر فلسطين». كان العرب في فترة الحكم الاستعـماري، فترة مـا بين الحـربين، يعتقـدون باطمئنان أن الوحدة العربية ستأتي نتيجة مباشرة لتحقيق الاستقلال للبـلاد العربيـة، وها هم اليوم، مع التجربة الناصرية، مطمئنين بدرجـة أكبر، إلى أن تحـرير فلسـطين سيكـون نتيجة مبـاشرة لـ «الوحـدة العربيـة». لقـد حلت «الـرجعيـة العـربيـة» محـل الاستعمار، وإذن يجب التحرر منها ليصبح في الامكـان التحرر من رواسب الاستعـمار وعلى رأسها ربيبته اسرائيل.

لم يعد الزمن يقلق الوعي العربي، فليست اسرائيل وحدها هي التي تستفيد من الـزمن في بناء كيـانها وتثبيت وجـودهـا، بـل إن العـرب الآن يعملون بـدورهم عـلى الاستفـادة منه في بنـاء دولة واحـدة، الدولـة التي «ستقهر» اسرائيـل وأسيادهـا. لقـد تـوارت قضية فلسـطين إلى الصفحة الثـانية من جـدول الأعمال في الخـطاب الناصري وأصبح التفكير فيها مرهوناً ببناء القوة العسكرية القـادرة على الصمـود والحاق الهـزيمة باسرائيل الشيء الذي لا يمكن انجازه إلا في ظل وضع عـربي جديـد، الوضـع الذي تبشر بـه «القوميـة العربيـة» والذي تتجسم فيـه آمال الجـماهير العـربية في الاشـتراكية والوحدة. ذلك ما كان يؤمن به جمال عبد الناصر في قرارة نفسه، وذلك مـا اضطر إلى التصريح به رداً على المزايدات الآتية من سورية بعد انفصالها عن الجمهوريـة العربيـة المتحدة. لقد كان خصوم عبد الناصر في «سورية الانفصال» يطرحون شعاراً مضـاداً: كانوا ينادون بـ «تحرير فلسطين هو طريق الـوحدة» إمّـا لإحراج عبـد الناصر وإظهـاره أمام الجماهير العربية بمظهر المتقاعس عن «تحـرير فلسـطين»، وإمّا دفعـاً له في مغـامرة عسكرية مع اسرائيل ستكون الدائرة فيها عليه بدون شك. هنا في هـذه المرحلة كـان رد عبد الناصر واضحاً وصريحاً. لقد خاطب وفـداً فلسطينيـاً عام ١٩٦٢ قـائلاً: «**إن قضية فلسطين هي أصعب قضية في العالم، ومن يقول لكم إنه وضع خططاً لحلها إنما يخدعكم. يجب أن نستعد لها بكل القوى المعنوية والمادية. من يقول لكم إن قضيتكم**

سهلة إنما يخدعكم، لأنها ليست اسرائيل وحدها، بل من وراء اسرائيل. من يريد الحرب لا بد أن يكون مستعداً لها. ونحن لسنا على استعداد. ليس لديّ خطة لتحرير فلسطين... بالنسبة لهذه القضايا يجب أن نعرف متى نقف ومتى نهجم ومتى ننسحب... لا يمكن أن ننسى فلسطين، ولا يمكن أن نتخلى عنها، ولا يمكن أيضاً أن نعالج قضية فلسطين بالطريقة التي عوجلت بها سنة ١٩٤٨ بالمزايدات والبعد عن المسؤولية»[٣٩].

ذلك كان منطق الخطاب القومي الناصري ازاء القضية الفلسطينية حتى حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وإذا كان من الممكن وصف هذا المنطق بالمعقولية والواقعية، فإن المنطق الذي أملى على جمال عبد الناصر التورط في حرب ١٩٦٧ لا يمكن وصفه بشيء آخر سوى أنه «منطق اللامعقول».

لنترك جانباً العوامل السياسية، الذاتية والموضوعية، الداخلية والخارجية[٤٠]، التي «فرضت» حرب ١٩٦٧، ولنحصر المسألة في المستوى الذي نتحرك فيه، مستوى تفكيك الخطاب ونقده. هنا ستبدو لنا هزيمة ١٩٦٧ نتيجة تخريب ذاتي قام به العقل العربي على صعيد خطابه القومي. ذلك أن الانتقال من الشعار الذي كان يتمسك به عبد الناصر «بالنواجذ» كما يقال، شعار «الوحدة هي طريق تحرير فلسطين» إلى الشعار الذي طرحته المزايدات المناوئة له وللوحدة التي يدعو إليها، شعار «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة»، إن هذا الانتقال من قضية إلى عكسها، هكذا فجأة وبدون مقدمات، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التخريب الذاتي، أو ما يشبهه. **لقد ألغى الخطاب القومي الناصري أطروحته بأطروحة مضادة تماماً دون أن يكون هناك أي «حادث تاريخي» يستوجب أو يبرر مثل هذا الانعطاف الخطير**. كل ما كان هناك هو حرب كلامية بين «الاخوة» وهي لا تبرر ذلك **القفز من القضية إلى نقيضها**. ولم يكن ليحصل ذلك لولا أن العقل العربي كان ـ ولا يزال ـ يقبل ويستسيغ القيام بمثل هذه «القفزات» والانتقال من القضية إلى عكسها بتأثير الكلام... والكلام وحده.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى **لا بد أن نلاحظ أن التلازم الذي يقيمه العقل العربي بين القضايا المتباينة وأحياناً المتناقضة كان لا بد أن يؤدي إلى مثل هذه «القفزات» اللامعقولة، اللاتاريخية**. إن «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب

---

(٣٩) انظر: جمال عبد الناصر، فلسطين: **من أقوال الرئيس جمال عبد الناصر**، سلسلة كتب قومية؛ ٢٠١ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠)، ص ٨٧. انظر أيضاً: ياسين الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٠٩.

(٤٠) يجد القارىء عرضاً جيداً لهذه العوامل في: الحافظ، نفس المرجع وخاصة في فصل بعنوان: «عبد الناصر والصراع العربي ـ الاسرائيلي».

القومي بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة و «تحرير فلسطين» من جهة أخرى، يسمح، بل يفرض عند أقل توتر، هذا النوع من الانتقال من القضية إلى عكسها دون الشعور بأدنى تناقض. نقول: **«دون الشعور بأدنى تناقض» لأن الشاغل الذي يهيمن على العقل العربي في مثل هذه الأحوال هو البحث عن «قيمة ثالثة» يتحقق فيها، لا تجاوز النقيضين، بل الجمع بينهما في «سلام» و «وئام»**. . . لغوي، لا فكري!

إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية أمكن القول بكل وضوح، **إن هزيمة ١٩٦٧** وبالتالي نهاية التجربة الناصرية، كانت من متضمنات - أو من ممكنات - الخطاب القومي نفسه. لقد رفع جمال عبد الناصر شعار: «الوحدة هي طريق تحرير فلسطين»، وهو شعار موجه أساساً ضد خصوم «القومية العربية»، خصوم «الوحدة والاشتراكية» بالمفهوم الناصري، فقام هؤلاء بالرد من «داخل» القومية العربية نفسها، منادين بـ «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة». وواضح أن هذا الشعار كان يشكل آنذاك - في إطار الظروف العربية والدولية القائمة - تحدياً مباشراً لجمال عبد الناصر وشعاراته القومية.

لماذا سقط رائد القومية العربية في شرك التحدي وهو الذي كان قد حنكته التجارب؟

يجب التنبيه أولاً إلى **أن الخطاب القومي الناصري كان يتجاهل الفلسطينيين، كان يعتبرهم موضوعاً للتحرير لا ذاتاً قادرة على تحرير نفسها والمساهمة في استعادة وطنها**. كان يفكر لهم فعلاً، ولكنه لم يكن يفكر فيهم ولا معهم. إنه لم يكن يقبل «كياناً» آخر، حزبياً أو غير حزبي، غير الكيان الناصري ذاته. ومن هنا ذلك **التناقض الوجداني** الذي كان يعانيه القوميون والثوريون العرب - بمن فيهم الفلسطينيون - إزاء جمال عبد الناصر. كانوا جميعاً ينتقدونه، ولكنهم كانوا يقبلونه على علاته، لأنه لم يكن لهم عنه بديل.

غير أن هذا لم يمنع ظهور خصوم حقيقيين لناصر والناصرية داخل المقاومة الفلسطينية ذاتها، بَلْهَ التيارات القومية الأخرى. لقد كان هؤلاء يرون فيه عائقاً أمام قيام حرب تحرير شعبية عربية - فلسطينية، فضلاً عن كونه وضع القضية الفلسطينية على «الرف» إلى أجل غير مسمى. في عام ١٩٦٧ كان قد مرت أربع عشرة سنة على التجربة الناصرية، ومع ذلك فاسرائيل ما زالت قائمة وتزداد تفوقاً على العرب. لقد أخذ يتضح من جديد أن الزمن ليس، في واقع الأمر، لصالح العرب. إنه باستمرار لصالح اسرائيل. إن «الاستعداد» للحرب النظامية التي «تضمن» النصر **يجعل الزمن الفلسطيني زمناً ميتاً**، وليس هناك من سبيل لاحيائه غير المقاومة وحرب التحرير

الشعبية (والتجربة الفيتنامية منتصبة شاهداً على ذلك). من هنا أخذ الخطاب القومي يعرف تياراً «ثورياً» متياسراً: صرح أحد الأعضاء البارزين في حركة «فتح» عام ١٩٦٧، وقبل حرب حزيران، لأحد الصحفيين الغربيين، قائلاً: «إننا نأمل اثارة الحرب. نحن نعرف جيداً أن الدول العربية ليست قادرة عسكرياً على تحرير فلسطين. ولكننا نريد على الأقل الوصول إلى هذه النتيجة الهامة جداً بالنسبة إلينا: القضاء على عبد الناصر الذي هو، موضوعياً، عميل للصهيونية، لأنه يرفض القيام بأي عمل ضد اسرائيل»[٤١].

* * *

كانت هزيمة ١٩٦٧ بداية النهاية للتجربة الناصرية، ولكنها كانت في ذات الوقت **البداية الفعلية للثورة الفلسطينية**، وبالتالي كانت تدشيناً **للحظة جديدة**، لحظة ثالثة في «تطور» الخطاب القومي حول فلسطين. هنا، ومع هذه اللحظة، سيشهد العالم ميلاداً جديداً للقضية الفلسطينية. لقد أخذ «اللاجئون الفلسطينيون» يتحولون إلى فدائيين ورجال مقاومة مسلحين، بل إلى جيش للتحرير حقيقي استطاع أن يصمد في معركة «الكرامة» بشكل لم تعرف له اسرائيل مثيلاً حتى مع أقوى الجيوش العربية حتى ذلك الوقت.

هكذا برز نجم الثورة الفلسطينية وكأنها كانت على موعد مع «الحلم العربي» فأصبح ينظر إليها باعتبارها «البديل الحقيقي» لكل «المتاهات» السابقة. وفجأة تغير منطق «حركة التحرر العربي» ككل، وانقلب رأساً على عقب: **لقد انقلبت الغاية وسيلة والوسيلة غاية**. لقد كانت «الوحدة والاشتراكية» من قبل، ومع التجربة الناصرية، هي «الطريق الصحيح» إلى فلسطين. أما الآن، وبعد هزيمة ١٩٦٧، فقد أصبحت فلسطين ذاتها هي «الطريق الصحيح» إلى «الوحدة والاشتراكية»، إلى «الثورة العربية». لقد غدا كل شيء في الخطاب القومي العربي (الوحدة، الحرية، الاشتراكية) مرتبطاً، بل معلقاً بانتصار الثورة الفلسطينية و«جيشها الشعبي»، بل لقد أصبح كل شيء متوقفاً على تعميمها على ساحة الوطن العربي كله.

ورغم أن «أيلول الأسود» (سبتمبر ١٩٧٠) قد ألحق بالمقاومة الفلسطينية نكسة ما زالت تعاني منها إلى الآن، إذ حرمت من مجالها الحيوي الطبيعي، الأردن، وبالتالي الضفة الغربية، فإن الفراغ الهائل الذي خلفته وفاة جمال عبد الناصر في نفس السنة جعل «القلوب العربية» تحتضن المقاومة الفلسطينية... وترى فيها البديل الوحيد المتبقي... والذي يجب أن يبقى. هنا، في هذه الفترة بالذات ستهيمن على الخطاب

(٤١) ذكره الحافظ، نفس المرجع، ص ١٠٧.

القـومي العـربي نـزعـة يسراويـة تـرفض كـل الحلول وتـرى فيهـا مسبقـاً حلولاً «استسلامية». **لقد ظهر في الأفق «ممكن» جديد... والعقل العربي قد اعتاد التعـامل مع الممكنات كأنها واقع، فلماذا لا يتعامل مع المقاومة الفلسطينية على أساس أنها هذا «الممكن» وقد تحقق نظريـاً اليوم، وسيتحقق عمليـاً غداً. لماذا لا ينقل الامكـان إلى «واقع» ما دام مصمماً على تحويل الحلم إلى واقع؟**

ليس هذا وحسب، بل إن هذا الممكن ـ الثورة الفلسـطينية ـ لن تقتصر مهمتـه على تحرير فلسطين بل **ستكون مهمته الأساسية تفجير تنـاقضات «الكيـانات» العـربية عـلى طريق تحـرير فلسـطين**. هكذا أصبحت المقـاومة الفلسـطينية في نـظر القـوميـين اليسراويـين «ظاهـرة شعبية ثـورية وظيفتهـا أن تكون كـاشفاً للتنـاقضـات الـداخليـة للمجتمع العـربي المفكك ولن تكون محرك وحدته وتاريخه المقبل». ذلـك أن ما جعـل المقاومة الفلسطينية ـ في نظر الخطاب اليسراوي العربي ـ تتأخر عن تحقيق أهدافهـا هو «أنها بقيت سجينة قطريتها الفلسطينية ولم تلتحم ببعدهـا العربي الـذي لا بديـل له». وإذا كان الأمر كذلك فمن «البديهي» أن يكون الموقف «الصحيح» هو رفض قيام دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غـزة كحل للقضيـة، لأن هذه الـدولة لا تعـدو أن تكون «مقبرة القضية الفلسطينيـة، المفجر الـدائم لدينـاميات الثـورة في المنطقـة. وإذا صفيت القضيـة القوميـة الأولى للثورة العـربية، «تحـريـر فلسـطين»، فلن يبقى أمـام الثوريين العرب إلا القضية الـطبقية البحتـة في الاطار القـطري الخانق. وحتى الآن لم يقم الدليل على نجاح ثـورة طبقية خـالصة في البلدان التي لم تنمُ فيهـا وسائـل الانتاج والبروليتاريا بقدر كاف».

كيف توصّل اليسراوي العربي إلى هذه الأطروحات: هل بـ «التحليل الملمـوس للواقـع الملموس» لا، إن صـاحبنا يستلهم، لا الـواقع العـربي، بل نصـوص ماركس وانجلز ولينـين. إن العقل العـربي «عقل فقهي» سـواء تحدث من مـوقـع يميني أو من موقع يساري. يقول اليسراوي العربي: «يقول ماركس: في فرنسا، التحرر الجزئي هو أساس التحرر الشامل، وفي المانيا التحرر الشامل هو شرط الوجود لكل تحرر جـزئي» **ثم يضيف صاحبنا منساقاً مـع آلية القيـاس المهيمنة في نشـاط العقل العـربي، يضيف قائلاً «نحن اليوم المانيا بالأمس**: التحرر على المستوى القومي شرط الـوجوب للتحـرر على المستوى القطري، ضرورة التحرر الشامل تنبع من استحالة التحرر التدريجي».

كيف أمكن تأسيس هذا القياس؟ هل كانت المانيا بالأمس في مثل الوضعية التي تـوجد عليهـا البلدان العربيـة اليـوم؟ هـل كـانت ألمـانيا بـالأمس تـرزح تحت وطـأة الامبريالية العالمية كما هو الحال اليوم في البلاد العربية؟ هل كانت هناك في قلب المانيـا دولـة مثل اسرائيـل؟ الأسئلة التي من هذا النـوع لا يطرحهـا العقل العـربي، مـا دام

«الـواقعي» و «الممكن» بالنسبـة إليه عـلى درجة سـواء. **إن الخـطاب القـومي العـربي خطاب في الممكنات**، وما دام الأمر كذلك فليكن الهدف هو «تحرير الثورة الفلسطينيـة من قطريتها» حتى تتحول إلى «ثورة عربية شاملة» تحقق «التحرر الشـامل» و «الـوحدة الشاملة»[٤٢].

والواقع أن هذا النمط من الوعي الذي يجعل «التحرر الكلي» شرطاً لـ «التحرر الجزئي» لم يكن خاصـاً بـ «اليسراوي العربي»، بـل لقد غـدا المفكر القـومي «القديم» نفسـه يعبر عن نفس الهـواجس بلغته الخـاصة، واقعـاً هـو الآخـر تحت تـأثير «أيلول الأسود» ١٩٧٠ تارة، وبريق حرب اكتوبر ١٩٧٣ تـارة أخرى. لنستمـع إليه يقـول: «على حركة التحرر العربي أن تعتبر نفسهـا حركـة وطن محتل، لا حـركة وطن احتلت أجـزاء منه وحسب. فمن منـطلق وحـدوي حقيقي لا يجـوز أن ننـظر إلى الاحـتلال الصهيـوني لفلسطين عـلى أنه احتـلال لجزء من الـوطن. فاحتـلال الجزء هـو احتـلال الكل، والجزء غير المحتل، غير محتل لصالح تجزئة النضال العربي وتفتت وحدة توجـه الجماهير العـربية. والـواقع أن الجـزء غير المحتـل خاضـع للنفوذ الأجنبي بـدرجـات متفاوتة، إذ ليس هناك استقلال عـربي كامـل، ليس هناك دول عـربية مستقلة، لأنـه ليس هناك استقلال مع التجزئة. التجزئة هي استمرار لإخضـاع الأوضاع في المنـطقة العـربية للمصـالح والنفـوذ الاستعماريـين (. . .) فالنفـوذ الأجنبي قائم حيث يكـون الضعف والتجـزئة، والتجـزئة هي ضـمان الضعف. ومن هنا يصبـح تصرف حـركـة التحرير العربي على أسـاس أنها حركـة مناضلة لأمـة محتلة ويسيطر عليهـا الأجنبي هو وضع لقضية الاحتلال الصهيوني في موضع المركز في الصراع الدائر»[٤٣]. وهذا نفسه، ما يقرره مفكر قومي آخر إذ يلاحظ أنه «على الـرغم من كل الانتصـارات التي حققها العـرب في ميادين مختلفـة من نضالهم لا يبـدو أنهم حققوا خـطوة واحدة جـدية نحـو الوحدة». والسبب هو أن الظرف الوحيد للمعركة القومية من أجل تحقيق الوحـدة هو ذلك الذي يوفره الاستعمار الصهيوني في فلسطين. فمن خلال تعميم الثورة ضد هـذا الاستعمار ستتحقق الوحدة، بل إن «وحدة النضال العربي من أجل تحرير فلسطين هي الفرصة الوحيدة المتبقية أمام العرب من أجل تحقيق الوحدة العربية. وبقـدر ما يضـع فيها العرب من جهد بقدر ما يقتربون من تحقيق الوحدة»[٤٤].

---

(٤٢) اقتبسنا الفقرات أعلاه من مقالة: العفيف الأخضر، «بعد المذبحة مـا العمل؟» **دراسـات عربيـة**، السنة ٧، العدد ٦ (نيسان/ ابريل ١٩٧١).

(٤٣) انظر عبد الـوهاب الكيـالي، ضمن: «أحاديث مـع قادة المقـاومة حـول مشكلات العمـل الفدائي الفلسطيني،» الحلقة الثالثة، **شؤون فلسطينية**، العدد ٧ (آذار/ مارس ١٩٧٢).

(٤٤) منيف الرزاز، **الوحدة العربية: هل لها من سبيل؟** (بيروت: المؤسسة العـربية للدراسـات والنشر، ١٩٧١)، ص ١٦٥.

ذلك هو «الدرس» الذي استخلصه الوعي العربي من معركة «الكرامة» ومذبحة «أيلول الأسود». . . وبكيفية عامة من تطور القضية العربية بعد حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وتأتي حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣ بنصر نسبي كان لا بد أن تكون له في حينه، وبعد توالي النكسات والهزائم، أبعاد نفسية عميقة في الوطن العربي. لقد كان العبور الذي حققته القوات المصرية في القناة «عبوراً» سيكولوجياً نحو «ممكن جديد». . . نحو امكانية «النصر النهائي». شيء واحد حال دون تحقيق هذا «النصر النهائي»! إنه الوقوف بالحرب في بداية الطريق. لقد بدا واضحاً للوعي العربي آنذاك أن استمرار حرب تشرين الأول/ اكتوبر كان «سيؤدي» في النهاية، ليس إلى تحرير فلسطين وحسب، بل أيضاً إلى تحقيق الوحدة المنشودة.

هذا ما يشرحه مفكر قومي بكل بساطة واخلاص، يقول: «إن طول أمد الحرب من شأنه أن يوسع رقعتها، فلا تعود مقصورة على سيناء والجولان. كما أن ميدان التعبئة والإعداد لها ومدها بما تحتاج إليه، لا يمكن إلا أن يتسع لأبعد من سورية ومصر، فيصبح العراق وليبيا والأردن والكويت والسودان والجزائر مجالاً فعلياً لذلك. إن الحرب نشاط في منتهى الجدية، وتحتاج لفعالية وكفاءة ولتكامل وتعاون لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت البلاد التي يجري فيها موحدة أو على درجة عالية جداً من التنسيق، ودمج الموارد والامكانيات. إن عملية الدمج والتكامل كانت ستؤدي دون شك إلى زوال المخاوف من الوحدة وإلى ذوبان عقدة الانفصال التي تقف وراء تلك المخاوف النفسية»[٤٥].

المانع من الوحدة هو مجرد «مخاوف نفسية»!؟ ذلك هو نفس الدرس الذي استخلصه مفكر قومي آخر، ولو أنه يصوغه في قالب العلاقة بين «الموضوعي» و «الذاتي». فهو وإن كان يقرر أنه لا بد لتحقيق الوحدة من «ظروف موضوعية» فإن هذه ليست شيئاً آخر سوى «مواجهة اسرائيل». أما العنصر الذاتي فليس هو أكثر من «اغتنام فرصة» هذه «الظروف الموضوعية». . . فرصة الحرب. يقول: «إن مواجهة اسرائيل هي أكبر دافع للوحدة، وأكبر دافع ثوري يحرك الجماهير العربية الوحدوية، وأكبر تحدٍّ يتجاوز كل التقسيمات القطرية ويضعف من قوة القصور الذاتي للنظم القطرية، وأهم ظرف موضوعي يمكن توافره من أجل تحقيق الوحدة. ومن أجل ذلك، ولأن المواجهة الفعلية، لا النظرية، لاسرائيل لا تتوفر كل يوم ـ وهي لم تتوفر خلال ربع قرن إلا أربع مرات ـ فإن الارادة الذاتية في حين المواجهة، قبلها أو أثناءها أو بعدها، تصبح ضرورة حتمية من أجل اهتبال الفرصة التاريخية وتحقيق الأمنية

(٤٥) سعدون حمادي، «الوحدة والتجزئة والحرب،» دراسات عربية، السنة ١٠، العدد ٤ (شباط/ فبراير ١٩٧٤).

المنشـودة، وتجاوز القصـور الذاتي القـطري، والانتقال نـوعيـاً من واقـع التجـزئـة إلى التركيب الجديد، واقع الوحدة العربية»[٤٦].

«تحرير فلسطين هو الطريق إلى الوحدة». . . تلك هي الموضـوعة المـركزيـة في الفكر القومي بمختلف منازعه بعد انهيار التجـربة النـاصرية. **لم يعـد تحقيق «الوحـدة والاشتراكية» شرطاً في «تحرير فلسطين» بل أصبح «تحـرير فلسـطين» شرطاً ليس فقط لـ «تحقيق الـوحدة والاشـتراكية»، بـل لبدايـة جديـدة للتاريـخ العربي كله**. في هـذا السياق يؤكد مؤلف قومي «أنه عندما تحـل مشكلة فلسطين لن يكـون المستقبل العـربي مجرد امتداد لما سبق بل سيكون مستقبلاً مختلفاً نوعيـاً في قواه وفي نـظمه وفي غـاياتـه. ومن هنا أصبح «المستقبل» العربي ذاته، مستقبل الأمة العربيـة كلها، مـوضوعـاً يدور من أجله الصراع بـين القـوى المشتبكـة في الصراع حـول مستقبـل فلسـطين (. . .) وليست النظريات التي كثرت اعلامياً في سماءالوطن العربي منذ سنة ١٩٦٧ إلا الصيغ النظرية، لا لمستقبل فلسطين، بل لمستقبل الأمة العربية»[٤٧]. **ولذلـك كانت «القـومية (العـربيـة) لا تقبـل الاستقـلال الاقليمي لفلسـطين عن الأمـة العـربيـة، وفلسـطين الاقليمية فاشلة من الآن في حل مشكلة الاقامة فيها»** وأيضاً «القومية لا تقبل إلا دولـة واحدة. ودولة الوحدة أكثر رحابة من فلسطين»[٤٨].

يميـز ابن خلدون ـ ومن قبله ابن تيميـة ـ بـين **«الممكن الـواقعي» و «الممكن الذهني»** وعلى أساس هذا التمييـز يمكن القول **إن الخـطاب القومي العـربي قد تمسـك بـ «الممكن الذهني» قبل التجربة الناصرية. وبجزء من «الممكن الواقعي» خلال هذه التجربة** ـ نقول «جزء» وجزء فقط، لأن التجربة الناصريـة أغفلت تمامـاً الفلسطينيـين الذين اعتبرتهم موضوعاً للتحرير لا ذاتاً قادرة على تحرير نفسها والمساهمـة في استرجـاع وطنها. أما بعد انهيار التجربة الناصرية وسـطوع نجم المقاومـة الفلسطينيـة فلقد اتجـه الخـطاب القومي من جـديـد إلى **«الممكن الـذهني» في صـورتـه «المثـلى»**. لقـد رفض الممكن القريب وهو قيام الدولة الفلسطينية على الضفة والقطاع ـ قيـامها عـلى مستوى الخطاب فقط ـ من أجل الاحتفاظ بالممكن البعيد ـ على نفس المستوى ـ وهو **«تعـريب الثورة الفلسطينية»** أي تعميمها على الوطن العربي كله. . .

ترى أي «ممكن» ـ واقعي أو ضمني ـ سيتجه إليـه الخطاب القـومي العربي بعـد أن تم تقليص الثـورة الفلسطينيـة في بضعة حصـون ومـواقـع عـلى الأرض اللبنـانيـة

---

(٤٦) الرزاز، «الوحدة بعد حرب رمضان،» ص ١٣.

(٤٧) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ٧ مج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٥١.

(٤٨) نفس المرجع، ص ٩٣.

الممزقة، وبعد أن تحوّل العبور الذي حققته القوات المصرية إلى «عبور» لـ «الحواجز النفسية»، ولكن لا نحو الوحدة... بل نحو الاعتراف باسرائيل و «تطبيع العلاقات» معها من طرف أكبر دولة عربية؟ إلى أين سيتجه الوعي العربي بخطابه القومي بعد أن تضاءل الأمل إلى درجة الصفر سواء في «تعميم» الثورة الفلسطينية على الوطن العربي كله، أو في دخول دول «المواجهة» ـ أو ما تبقى منها ـ في «حرب طويلة الأمد» مع اسرائيل؟

الواقع أن التنبؤ بأي شيء عربي هو مجازفة كبرى. ذلك لأن «الشؤون العربية» وضمنها الخطاب العربي المعاصر، هي، كما برهنت التجربة وأوضحت الصفحات الماضية من الشؤون التي لا تخضع للحتمية ولا لحساب الاحتمالات. وليس هذا راجعاً إلى تشابك العوامل الداخلية والخارجية والمتغيرات الدولية في المنطقة وحسب، بل لربما يرجع كذلك إلى أن «**المنطق العربي**» **لا يخضع لثنائية القيمة**... الشيء الذي يجعل الملاحظ يفاجأ دائماً بـ «ما لم يكن في الحسبان».

ومع ذلك، فنحن «**إذا سَبَرْنَا وَقَسَمْنَا**» ـ كما يقول الفقهاء ـ أي إذا حصرنا الممكنات وأسقطنا منها ما مر أمكننا الوقوف على ما يمكن اعتباره موقفاً جديداً محتملاً. ويبدو أن هذا «الموقف» الجديد الذي يفرض نفسه الآن على الوعي العربي ـ وقد بدأ الهمس به في الآذان ـ هو الدعوة إلى «انهاء» المشكل الفلسطيني ـ «مؤقتاً» ـ وبأية طريقة «سلمية» لكي يفسح المجال لعوامل التغيير لتفعل فعلها داخل كل قطر عربي ولصالح التحرر العربي... لصالح «الوحدة والاشتراكية»، ومن ثم لصالح التحرير الحقيقي والنهائي لفلسطين. ويمكن لهذا الموقف أن يبرر نفسه بالقول: لقد اتضح الآن، وبالتجربة، أن الحكومات العربية قد وجدت دائماً في القضية الفلسطينية ما مكنها من تغطية وتبرير كل شيء تقوم به لغير صالح الجماهير العربية على المستوى القطري، الشيء الذي يعني أن «العام» لم يعمل لحد الآن إلّا على تجميد الحركة داخل «الخاص»... وبعبارة أخرى أن «التحرر الجزئي» قد أصبح الآن شرطاً لـ «التحرر الكلي».

ليست هذه دعوة، ولا نبوءة... وإنما هي فقط نتيجة منطقية ـ بما أنها تتعلق بالشؤون العربية فهي ليست ضرورية بل فقط محتملة ـ يمكن استخلاصها لا من «التجارب الوحدوية عبر التاريخ»، بل من «**التجارب التنظيرية**» في الخطاب القومي العربي المعاصر الذي ظل يتموج بتموج الأحداث، داخل المنطقة العربية وخارجها، فلا ينتهي إلى رأي «حاسم» إلا لكي يعدل عنه إلى «البحث» عن رأي آخر «حاسم».

* * *

لقد انتهى «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب القومي بين «الوحدة» و «الاشتراكية» إلى «عنق الزجاجة» كما رأينا في الفصل السابق، وها هو نفس التلازم الذي يقيمه نفس الخطاب بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة و «تحرير فلسطين» من جهة أخرى ينتهي إلى نفس المصير. **فهل سنحكم على الخطاب القومي بشقيه بمثل ما حكمنا به على الخطاب النهضوي: الفشل؟**

لقد سبق أن أوضحنا من قبل المعنى الذي نقصده عندما نصف خطاباً ما بـ «الفشل». **إن «الفشل» هنا لا يعني فساد المضمون أو الأهداف أو التطلعات التي يبشر بها ذلك الخطاب، بل يعني عدم قدرة العقل المنتج لذلك الخطاب على أن يجعل منه بناء نظرياً متماسكاً يفسر الواقع ويقدم الامكانيات النظرية ـ المطابقة لتغييره.** بعبارة أخرى أن فشل الخطاب معناه هنا عدم قدرته على التحول إلى ايديولوجيا علمية: ايديولوجيا تعتمد تحليل الواقع من أجل تغييره.

لم يتمكن الخطاب القومي من تشييد نظرية قومية تفسر الواقع العربي تفسيراً علمياً وترسم الطريق إلى تغييره، نظرية تقدم البديل العلمي الممكن وتعمل على تحقيقه.

لماذا؟

لنؤكد مرة أخرى أننا لا نناقش هنا لا الأطروحات ولا المواقف ولا الأسباب والدوافع... إن هدفنا هو التعرف على طريقة التفكير ونقدها، لا على مدى صلاحية أو عدم صلاحية ما يتم التفكير فيه. من هذا الموقع، وفي هذا المستوى الايبستيمولوجي المحض، يمكن أن نسجل **أن الخطاب القومي خطاب اشكالي ماورائي:**

ـ وهو خطاب **إشكالي** (Problématique) بمعنى أنه يطرح مشاكل لا حل لها، أو لا تتوفر ـ لا ذاتياً ولا موضوعياً ـ امكانية تقديم حل حقيقي لها.

ـ وهو خطاب **ماورائي** بمعنى أنه خطاب في «الممكنات الذهنية» أي في «**ما بعد» الواقع العربي الراهن**، وبالتالي فالعلاقات التي يقيمها بين هذه «الممكنات» أو بينها وبين الواقع تظل هي الأخرى داخل عالم الامكان حتى ولو ألبست قالب «الضرورة المنطقية».

لنوضح هذه الدعوى.

يعرف الفيلسوف الألماني «كانت» ما هو اشكالي بقوله: «أقول عن مفهوم ما إنه اشكالي إذا كان لا يحتوي في داخله على أي تناقض، ولكن وجوده الموضوعي لا يمكن

التعرّف عليه بأية طريقة». لنضف إلى هذا قول غبرييل مارسيل: «إن عالم الاشكالية هو في نفس الوقت عالم الرغبة والخوف»[49].

بالفعل، يطرح الخطاب القومي قضايا لا تحمل تناقضاً: فقضية التلازم بين «الوحدة» و«الاشتراكية» من جهة وبينهما وبين «تحرير فلسطين» من جهة أخرى قضية سليمة منطقياً. إن القول بأن الوحدة العربية لا يمكن أن تكون في صالح الجماهير العربية، ولصالح التنمية الحقيقية، إلا إذا كانت ذات مضمون اشتراكي قول سليم وصحيح، تماماً مثل القول بأن الاشتراكية في الوطن العربي لا يمكن أن تؤدي إلى نوع من الاكتفاء الذاتي ولا يمكن أن تتأسس عليها وبها تنمية حقيقية ونهضة شاملة إلا إذا تمت على مستوى الوطن العربي كله، إلا إذا كانت كل الامكانات العربية المادية والمعنوية خاضعة لمخطط واحد عام ومتكامل. وبالمثل فالدعوى التي تقول إن الوحدة العربية لا يمكن أن تقوم بالشكل الذي يستجيب لمتطلبات «التلازم» بين الوحدة والاشتراكية إلا إذا تخلص العرب من اسرائيل كقوة عدوانية توسعية وكرأس حربة للامبريالية العالمية مهمتها اجهاض كل محاولات التقدم العربي والتحرر العربي دعوى مبررة تماماً، أو على الأقل قابلة للتبرير بنفس الدرجة التي تقبل بها التبرير الدعوى المضادة التي تقرر أن تحرير فلسطين وبالتالي التخلص من اسرائيل لا يمكن أن يتم إلا بقيام وحدة عربية وانجاز التحرر العربي.

نعم، لا تحمل أي واحدة من هذه القضايا الأربع تناقضاً ذاتياً، بل تبدو كل منها صحيحة تماماً بمعنى أنه يمكن البرهنة عليها برهنة صحيحة. ولكن المشكلة هي أن الأمر **يتعلق بزوجين من القضايا كل واحدة منها نقيض الأخرى**... وإذا استعرنا مصطلح «كانت» أمكن القول إننا هنا أمام «**نقائض**» («النقيضة antinomie زَوْج «من القضايا يبدو بوضوح أن الأولى تناقض الثانية، ولكن يمكن تقديم برهان صحيح محكم من الناحية الصورية على كليهما (...) ولما كان المنطق يقتضي أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان، فإن العقل يقع في صراع مع نفسه حين يرى أن من الممكن أن نقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الموضوع ونقيضه في آن واحد»)[50].

يتعلق الأمر إذن، بما يمكن أن نطلق عليه: **نقائض الخطاب القومي العربي**. وسواء كان هذا الخطاب ذا نزعة ليبرالية أو ذا ميول اشتراكية، أو كان ماركسياً أو ماركساوياً متياسراً فهو يتعامل، كما بيّنا في هذا الفصل والفصل السابق، مع ثلاثة

---

(٤٩) انظر مادة: «Problématique,» dans: P. Faulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique* (Paris: Presses universitaires de France, [n.d.]).

(٥٠) انظر: محمود زيدان، **كنط وفلسفته النظرية** (الاسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ٢٨٨.

مفـاهيم، أو حدود هي: **الـوحدة، الاشـتراكية، تحـرير فلسـطين**. وتكاد مهمـة هذا الخطاب تنحصر في ترتيب العلاقة بين هذه الحدود ترتيباً ما، أي تركيبها على نحو ما. فإذا تبين بـ «التجربة» أن نوعاً ما من التركيب غير قابـل للتطبيق العمـلي أو أن محاولـة تـطبيقه قـد فشلت انتقـل الخـطاب إلى تـركيب آخـر، سيكـون وبـالضرورة، نقيض الـتركيب السابق. نقـول بـ «الضرورة» لأن تركيب هـذه الحدود الثـلاثة يعـطينـا ست قضايا متناقضة مثنى مثنى، بمعنى أن كل زوجين منها يشكلان نقيضـة. وهذه القضـايا الست كما يلي:

١ ـ الوحدة ← الاشتراكية ⇐ تحرير فلسطين.
٢ ـ الوحدة ← تحرير فلسطين ⇐ الاشتراكية.
٣ ـ الاشتراكية ← الوحدة ⇐ تحرير فلسطين.
٤ ـ الاشتراكية ← تحرير فلسطين ⇐ الوحدة.
٥ ـ تحرير فلسطين ← الوحدة ⇐ الاشتراكية.
٦ ـ تحرير فلسطين ← الاشتراكية ⇐ الوحدة.

(السهم هنـا يعني «شرط» وهكذا فـالقضية رقم ١ تُقـرأ هكذا: الـوحـدة شرط للاشتراكية، وهما معاً شرط لتحرير فلسطين وهكذا).

جميع هذه القضايا صحيحة منطقياً (أي قابلة للتبرير والبرهنة) ولكن كل واحدة منها تتناقض مع أية واحدة من الخمس الباقية. وبما أن الأمر يتعلق بثلاثة حدود تتبادل المواقع، فإن النقائض التي يمكن تركيبها تبلغ خمس عشرة نقيضة، وهي كما يـلي مشاراً إليها بأرقامها في الـترتيب السابق: ١ ـ ٢، ١ ـ ٣، ١ ـ ٤، ١ ـ ٥، ١ ـ ٦، ٢ ـ ٣، ٢ ـ ٤، ٢ ـ ٥، ٢ ـ ٦، ٣ ـ ٤، ٣ ـ ٥، ٣ ـ ٦، ٤ ـ ٥، ٤ ـ ٦، ٥ ـ ٦.

نحن إذن أمام نقائض تؤسس الخطاب القومي العـربي المعاصر بمختلف منـازعه الايـديولـوجية (ليـبرالي، اشتراكي، مـاركسي... الخ) ممـا يجعـل من هـذا الخـطاب **خطاب نقائض ايديولوجية**. وإذا سألنا «كـانت» الذي درس ونـاقش «نقائض العقـل المجرد» ـ عن منشأ مثل هذه النقائض كان الجواب هو أنها ترجع إلى كون العقل المنتج لها يتعدى «حدود التجربة» ويدّعي معرفة ما وراء الواقع. وبعبارة أخـرى **أن النقائض التي من هذا النوع ترجع إلى كون العقل الذي ينتجها يتعامل مـع الممكنات الـذهنية لا مع المعطيات الواقعية**.

والحق أن الخطاب القومي العربي المعاصر هو خطاب في «الممكنـات الذهنيـة»، فهو من هذه النـاحية خـطاب «**ميتاواقعي**» مـا ورائي، يتحدث عن «مـا بعد» الـواقع العـربي الراهن، كـما سبق أن أبرزنـا. وهكذا فجعـل «الوحـدة» مثلاً شرطـاً لتحقيق

«الاشتراكية»، أو العكس، هو جعل ممكن شرطاً لممكن آخر. وبالتالي فالعلاقة ستكون بالضرورة علاقة «ممكنة». وفي عالم الامكان يمكن البرهنة ـ صورياً ـ على القضية وعكسها.

صحيح أن الفكر ـ والايديولوجيا الثورية خاصة ـ يجب أن يهدف إلى تحقيق الممكن، ولكن لا أي ممكن، بل الممكن الذي تسمح الشروط الموضوعية ـ بهذا القدر أو ذاك ـ بتحقيقه. إن ما يزكّي ممكناً على ممكن هو كونه يستجيب أكثر للمعطيات الواقعية ويقع في اتجاه تطورها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من التأكيد على أن تغيير الواقع، أي واقع، لا يصبح ممكناً إلا بعد فهمه، إلا بعد التعرف، تعرفاً علمياً، على ثوابته ومتغيراته، على قوانينه التركيبية وقوانينه السببية، وبعبارة أخرى إلا بعد جعله موضوعاً للعقل، لا للعاطفة. إن ذلك وحده هو الذي يمكن أن يجعل من الخطاب القومي، أو من أي خطاب آخر، «مرشداً للعمل».

وإذا نحن تساءلنا: ما الذي يجعل الخطاب القومي يختار ممكناً دون آخر ليجعله شرطاً لتحقيق الممكنات الأخرى، فإننا سنجد، أساساً العاطفة (الخوف والرغبة). إن «**التهديد الخارجي**» (الخوف) و«**اللغة ـ التاريخ**» (الرغبة) هما العنصران المؤسسان والمحركان للخطاب القومي، العنصران اللذان تتوارى أمامهما كل المعطيات الموضوعية (الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية...) كما أبرزنا ذلك في الفصل السابق.

وإذن **فعالم الخطاب القومي العربي هو بالفعل «عالم الرغبة والخوف»** وبالتالي فهو خطاب اشكالي لا يمكن أن ينتهي إلا إلى نقائض. إن الرغبة والخوف حالتان نفسيتان لا تساعدان لا على التخطيط العقلاني ولا على مواصلة العمل. كل ما تستطيعه الرغبة هو الدفع إلى مزيد من الرغبة، وكل ما يستطيعه الخوف هو «انتاج» مزيد من الخوف. **وصراع الرغبة والخوف لا يمكن أن ينتهي إلا إلى شيء واحد هو الهروب إما إلى وراء وإما إلى أمام**... ذلك ما يفسّر استعداد الخطاب القومي للتنقل و«الترحال» بين أقصى «التشدد» وأقصى «الاعتدال»، بين طلب «القليل» من الوحدة وبين عدم الرضى بأقل من «الوحدة الشاملة الفورية»، بين «تصفية آثار العدوان» وبين «تعميم الثورة الفلسطينية على الوطن العربي كله» بين «الاشتراكية الاصلاحية» و«الاشتراكية الثورية»... الخ.

لقد نجح الخطاب القومي فعلاً في بث ونشر الشعور القومي بين صفوف الجماهير العربية مشرقاً ومغرباً. هذا صحيح، ولكن صحيح كذلك أن هذا الخطاب لم يتجاوز بعد المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير... إلى المقولات العقلية الواقعية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية والسياسة الدولية... الخ ما زال يفضل تنظير «الممكنات العاطفية» على

تفسير المعطيات الواقعية، فهو كما قلنا خطاب تنسجه الرغبة والخوف ويدعو إلى «اغتنام الفرصة» «قبل أن يفوت الأوان» **وكأنه يطالب بتوقيف الزمن**. وبالفعل فهو يحس بدافع اندماج الرغبة في الخوف ان الزمن «ليس» في صالح القضية العربية. هذا في حين أن الزمن ليس إلاّ إطاراً لفاعلية الانسان، والفاعلية ـ الفاعلة لا المنفعلة ـ تتوقف على قدرة العقل لا على فوران العاطفة. ليس الزمن مسؤولاً عن شيء... وإنما المسؤول هو الانسان الذي يحيا الزمن، هو العقل الذي يرتّب ويقود الحياة في الزمن.

الفصل الرابع

الخطاب الفلسفي

أولاً: من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي

هل نجد في الخطاب الفلسفي المعاصر ما افتقدناه في أنواع الخطاب السابقة؟ هل نجد فيه العقل والمنطق؟

ذلك هو السؤال الذي سيقود تحركاتنا في هذا الفصل والفصل الذي يليه حيث سننتقل إلى «رحاب» الفكر الفلسفي العربي المعاصر نسأله ما عنده، بل نعيش معه اشكاليته، ودائماً على صعيد الخطاب، لا غير. فلنبدأ إذن بتحديد وضعية هذا الخطاب ـ الخطاب الفلسفي ـ بالنسبة للخطاب النهضوي العام الذي اتخذناه نقطة مرجعية في تحديد هوية أصناف الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، وهو يؤكد انتماءه إليه إما صراحة وإما ضمناً. إن هذا يعني أنه واقع هو الآخر تحت ضغط الاشكالية العامة لفكر «النهضة»، اشكالية «الأصالة والمعاصرة». ولكنه إذ يتجه إلى التراث أو إلى الفكر الأوروبي لا يبحث عما «يجب أخذه»، كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام، بل يكاد ينصرف بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولاً إلى «تأصيل» الفلسفة العربية الاسلامية من جهة، وإلى محاولة انشاء «فلسفة عربية» معاصرة من جهة أخرى، ومن هنا كان هذا الخطاب خطابين: **خطاب من أجل فلسفة الماضي، وخطاب من أجل فلسفة المستقبل.**

فلنبدأ بالخطاب الأول.

أما أن يكون «التحدي الغربي» قد حرك الرغبة في «تأصيل» الفلسفة العربية الاسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى، فهذا ما لا يحتاج إلى بيان، فالخطاب النهضوي العربي، هو في جملته جواب على هذا التحدي. وأما أن تكون هناك داخل تراثنا نفسه عوائق تحول دون تحقيق هذه الرغبة، عوائق يجب تصفيتها على طريق «اثبات» أصالة تلك الفلسفة، فهذا ما لا يخفى على من له إلمام بالصراع الذي عرفه الفكر العربي الاسلامي في القرون الوسطى والذي ما زالت امتداداته قائمة إلى اليوم: الصراع بين العقل والنقل، بين الفلاسفة والفقهاء، الصراع الذي انتهى إلى تكريس أطروحات الخطاب السنّي السلفي المعادي للفلسفة، والذي يعتبر «علوم الأوائل» بكيفية عامة من «الدخيل» الذي يجب عزله ومحاربته لما فيه من «البدع» و «الضلال».

«تأصيل» الفلسفة العربية الاسلامية يتطلب إذن: من جهة الرد على مؤرخي الفلسفة في الغرب، والمستشرقين منهم بصفة خاصة، الذين يدّعون أن الفلسفة في الاسلام لم تكن سوى نسخة مشوهة من الفلسفة اليونانية، أو هي هذه نفسها «مكتوبة بحروف عربية»، كما يتطلب من جهة أخرى التخفيف من دعاوى مناوئي الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي نفسه، إما بتأويل أقوالهم وإما ببيان بطلانها بصورة من الصور.

تلك هي المهمة المزدوجة التي تجند للقيام بها أول مدشن للخطاب الفلسفي ـ النهضوي، في الفكر العربي الحديث، صاحب «التمهيد»[1] المشهور. فلنستمع إليه يقول:

«هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والاسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها.

«والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردّوها إلى مصدر غير عربي ولا اسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الاسلامي، أما الباحثون الاسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين» (مقدمة الكتاب).

منذ البداية، إذن، يقدم هذا الخطاب نفسه على أنه خطاب نهضوي في الأصالة. ومنذ البداية كذلك يقدم هذا الخطاب نفسه على أنه خطاب في «المنهج» ومن

---

(١) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**. والكتاب عبارة عن محاضرات ألقاها المؤلف في الجامعة المصرية، يوم كان أستاذاً فيها في أواخر الثلاثينات من هذا القرن، ثم جمعها وطبعها بالعنوان الآنف الذكر عام ١٩٤٤. ونحن سنحيل إلى الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٩ عن لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة.

أجل «المنهج» ـ المنهج منظوراً إليه على أنه الرؤية لا على أنه طريقة في التفكير والعمل. ومن هنا الجمع بين «المنازع» و «المناهج». فكيف سيثبت صاحب «التمهيد» أصالة الفلسفة الاسلامية، وما منهجه إلى ذلك؟

إن صاحب «التمهيد» لا يريد الدخول في جدال صريح ومباشر لا مع «الغربيين» ولا مع «الاسلاميين». إنه يفضل اعتماد «**المنهج التاريخي**»، وبالتالي تتبُّع مواقف هؤلاء وأولئك والرد على كل منها من داخله، أعني من خلال التطورات التي لحقته. ذلك لأن مواقف الغربيين من الفلسفة الاسلامية قد تطورت بتطور معرفتهم بهذه الفلسفة، مثلما أن مواقف «الباحثين الاسلاميين» منها لم تكن موحدة ولا نهائية، وإذن فأحسن الردود ما جاء على صيغة «وشهد شاهد من أهلها».

وهكذا فاستعراض «مواقف الغربيين» من الفلسفة الاسلامية منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين في تسلسلها الزمني يكشف عن تطورات كلها في صالح أصالة الفلسفة الاسلامية. وأهم هذه التطورات ما يلي:

أ ـ لقد «تلاشى القول بأن الفلسفة العربية الاسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه، أو كاد يتلاشى. . .».

ب ـ كما «تلاشى القول بأن الاسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة، أو كاد يتلاشى. . .».

ج ـ أضف إلى ذلك أن «لفظ الفلسفة الاسلامية أو العربية» قد أصبح «شاملاً. . . لما يسمى فلسفة، أو حكمة، ولمباحث علم الكلام» كما «اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة» (ص ٢٥ ـ ٢٦).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان بعض «الباحثين الاسلاميين» من المؤلفين القدامى قد ادعوا، كما فعل صاعد الأندلسي «ان العرب لم يكن عندهم شيء من علم الفلسفة، وان طبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم إلا شذوذاً» فإن بعضهم الآخر، مثل الشهرستاني، يؤكد «أن العرب قبل الاسلام كان عندهم حكماء. . . وكانت عندهم حكمة». وإذا كان العرب قد انصرفوا، بعد الاسلام، عن الفلسفة والعلوم فليس ذلك راجعاً إلى «قصور في طبيعتهم» بل كان كما يقول ابن خلدون، «بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة الصناعات العلمية وغيرها، ثم بحكم اشتغالهم بالرئاسة وتدبير الدولة والدفاع عنها واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها التي تركوها لمرؤوسين من الأعاجم» (ص ٣٥).

أما عن موقف الفلسفة من الدين، والدين من الفلسفة، فإن الخطاب سينطلق من فقرة لابن حزم يقول فيها «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، والغرض

المقصـود نحوه بتعلمهـا، ليس شيئاً آخـر غير اصـلاح النفس بأن تستعمـل في دنياهـا الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والـرعية، وهـذا نفسه لا غـيره هو الغـرض من الشريعة. هـذا ما لا خـلاف فيه بـين أحـد من العلماء بالفلسفة ولا بين العلماء بالشريعة» (ص ٧٧). وعلى الرغم من أن ابن حزم قد كتب هذا تمهيداً للرد «على من أنكر الشرائـع من المنتمين إلى الفلسفـة»[٢]، أي دفاعـاً عن الدين لا عن الفلسفة، فإن صاحب «التمهيد» ـ الذي يعـرف جيداً ـ يـأبى ألا أن **يـوظف هذا النص في اتجـاه معاكس تمـاماً**: انـه يريـد أن يمهد بـه للرد على من أنكـر الفلسفة من رجال الدين، وبالتالي توظيفه في الدفاع عن الفلسفة. وهكذا فبعد ابـراز «أن الفلاسفة يحاولون غالباً التـوفيق بين الشريعـة والحكمة في أسلوب ليس فيـه عنف ولا نزوع إلى كبرياء» (ص ٨١) يأتي التخفيف من موقف خصوم الفلسفـة من الفقهاء والمتكلمين بإبراز الآراء التي فيها شيء من «الاعتدال». وهكذا فالغزالي «مع شدتـه في الرد على الفلاسفة ومعاداته للفلسفـة لم يبلغ في ذلك مبلغ من رد الفلسفـة جملة وحرّم الاشتغال بها من غير تفصيل» (ص ٨٣). وهكذا يقدم الغزالي ـ وهو حجـة الاسلام ـ كحجـة على ضرورة الاعتـدال في الحكم على الفلسفـة، يفعل صـاحب التمهيد هـذا ليتمكن من الـرد بقوة عـلى موقف الفقهـاء المتزمتـين سواء أولئـك الذين عـاشوا قبـل الغزالي أو بعده. وهكـذا فالـذين هاجمـوا الفلسفة قبـل الغزالي كـان معظمهم «ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفة ولم يتنسموا ريحها، وفي كلامهم من الخلط مـا يدل عـلى أنهم لا يتكلمون عن علم فيما عالجوا من أمور الفلسفة» (ص ٨٧ ـ ٨٨). أما الذين هاجموهـا «من علماء الدين المتأخرين فالظاهر أنهم لا يرون بين الفلسفـة وبين الشعبـذة والسحر والكهانة فرقاً» (ص ٨٨ ـ ٩٨)، وإذا وجـد بينهم من «اتصل بهـا وألمَّ بعلومها» كـابن قيِّم الجوزية واستاذه ابن تيمية فإن «نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذع أسلوبها» (ص ٩٠).

هل يتعلق الأمر هنا بالدفاع عن الفلسفـة ازاء هجمات الفقهـاء ورجال الـدين المـتزمتـين أم بـالـدفـاع عن مـوقف الاسـلام والمسلمـين من الفلسفـة ازاء اتهـامـات المستشرقين و «الباحثين الغربيين»؟

الـواقع أن الـطرفـين معـاً ـ المستشرقـين من جهـة والفقهـاء من جهـة أخـرى ـ حـاضران دوماً في خـطاب صاحب «التمهيـد». **فعندمـا يكون أحـدهما عـلى السطور يكـون الآخر ضرورة بـين السطور**. وحضـورهما في خـطابه عـلى هـذا الشكـل ليس بـاختياره بـل **إن طبيعة مـوقفه السلفي ـ الليـبرالي** يفرض عليـه ذلك. إنـه يجد نفسـه

---

(٢) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والنحل**، ١ مج (بيروت: مكتبة خياط، [د.ت.])، ج ١، ص ٩٤. مصور عن طبعة مصرية مؤرخة بسنة ١٣١٧هـ.

مضطراً إلى التفكير في الفقهاء عندما يرد على المستشرقين، وإلى التفكير في هؤلاء عندما يكون بصدد التخفيف من موقف أولئك. وبعبارة أوضح، لقد كان يشعر بأن عليه أن لا يزكي موقف الفقهاء المتشددين المنكرين للفلسفة عندما يرد على المستشرقين الذين يدّعون أن الفلسفة الاسلامية قد ظلت نسخة من الفلسفة اليونانية أو الذين يقولون إن طبيعة الدين الاسلامي لا تسمح بحرية التفكير، كما كان يشعر بأن عليه أن يتجنب تزكية موقف هؤلاء من خلال الرد على أولئك. لقد كان يحاور خصمين يتبنيان قضية واحدة، ولكن من موقعين مختلفين، بل متناقضين. فكان لا بد من معالجة الموضوع بمرونة وحذر.

هناك طرف ثالث يرى صاحب «التمهيد» أنه من غير الجائز اغفاله، ويتعلق الأمر بـ «أبحاث في تاريخ الفلسفة عالجها من تعرضوا لتاريخ العلوم والتأليف في الاسلام» مثل المسعودي وابن النديم وصاعد وابن خلدون وطاش كبرى زادة وحاجي خليفة من جهة، وبـ «كتب الملل والنحل والمقالات ـ التي لا تخلو ـ من موضوعات تتصل بتاريخ الفلسفة الاسلامية» مثل مقالات الاسلاميين للأشعري والفَرْق بين الفِرَق للبغدادي والفصل لابن حزم والملل والنحل للشهرستاني. . . من جهة أخرى. أضف إلى ذلك «بعض الكتب الدينية الصرف» التي ترد فيها «مسائل ذات علاقة بهذا الموضوع كما في بعض كتب الغزالي وابن الجوزي وابن تيمية وابن قيِّم الجوزية» (ص ٩٧ ـ ٩٨).

ولا يطيل صاحب «التمهيد» مع هؤلاء، وإنما يقتصر على القول بأن «كلام الاسلاميين في الفلسفة الاسلامية، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخي، هو في غالب الأمر يعنى ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية، وحكم الشرع فيها، وردّ ما يعتبر معارضاً للدين منها» (ص ٩٨).

«**القصور عن تكوين منهج تاريخي**»، ذلك هو عيب «كلام الاسلاميين في الفلسفة الاسلامية»، فهل يصدق هذا أيضاً على «الباحثين الغربيين» المنكرين لأصالة هذه الفلسفة؟ إن صاحب التمهيد لا يصرح بذلك، ولكن البديل الذي يطرحه يجعل هذا الحكم ينسحب عليهم كذلك.

فما هو هذا البديل إذن؟

إنه «**المنهج التاريخي**» الذي يعود بنا إلى **الينابيع الأولى** ويجنبنا الانسياق مع أطروحات المستشرقين الذين «يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الاسلامية على أساسها أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همهم ويتحرّون على الخصوص اظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الاسلامي

واضحاً قوياً» هذا في حين أن «العوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الاسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به لم تخلقه من عدم وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمحُ جوهره محواً» (ص ٩٨).

ويضيف صاحب التمهيد إلى ذلك مباشرة: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الاسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً» (ص ١٠١).

الفلسفة الاسلامية متهمة بأنها مدينة بكل شيء للفلسفة اليونانية، فلنعمل على إبطال هذه التهمة بإثبات وجود تفكير فلسفي في الاسلام قبل ترجمة الفلسفة اليونانية، وسيكون ذلك برهاناً على الأصالة. وهل هناك أنقى وأقوى من تلك التي يتم الرجوع بها إلى «الجراثيم الأولى» و«المنطلق الأصيل»؟

إذا نحن اتجهنا هذا الاتجاه صار بإمكاننا تلمُّس بداية النظر العقلي لدى المسلمين قبل عصر التوجه بكثير، وبالضبط في صدر الاسلام نفسه حينما صار «**الاجتهاد بالرأي**» أسلوباً ضرورياً لتعميم حكم الشرع على الوقائع الجديدة. ذلك أن «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه» ونبت في تربته التصوف أيضاً. . . وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعيات والإلهيات على أنحاء خاصة. والباحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده. يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق. ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الاسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصاً بسيطاً يكاد يكون مسيَّراً في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نُتابع أطواره في ثنايا التاريخ وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم» (ص ١٢٣) ويجب أن لا يعترض أحد بضعف الصلة بين أصول الفقه والفلسفة. ذلك لأنه إذا كان المستشرقون أنفسهم يعترفون للفكر العربي الاسلامي بالأصالة في مجال التصوف والكلام ويدرجون هذين العلمين في الاطار العام للفلسفة الاسلامية، فلماذا لا نوسع الدائرة لتشمل أصول الفقه: «إنه إذا

كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لهما فإن «علم أصول الفقه» المسمى أيضاً «علم أصول الأحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة. ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام. . . » (ص ٩٧).

لقد أشرنا من قبل إلى أن صاحب «التمهيد» يساجل خصمين يتفقان في الهدف على الرغم من اختلافهما في المواقع والمنطلقات. وبما أنه كان يريد إبطال قضيتهما المشتركة (نكران أصالة الفلسفة الاسلامية) فلقد كان عليه أن يوجه خطابه بالكيفية التي تجعله يتجنب ارضاء أحدهما عند الرد على الآخر. إن القضية القائلة «عدو عدوي صديقي» غير صادقة هنا، لأن مصادقة أحدهما صراحة تجر حتماً إلى مصادقة الآخر ولو بكيفية ضمنية. إن موقف الفقهاء وموقف المستشرقين موقف واحد من حيث أن الطرفين معاً ينكران أصالة الفلسفة الاسلامية، فكيف يمكن إذن مصادقة أحدهما دون مصادقة الآخر، وبالتالي دون تأييد دعواهما معاً؟ لقد كان البحث عن مخرج ـ لا بل عن قيمة ثالثة ـ ضرورياً. وقد وجد صاحب «التمهيد» هذا المخرج في تجاوز منطلق المستشرقين والرجوع إلى «الجراثيم الأولى» للتفكير العقلي في الاسلام.

هنا في مرحلة «الاثبات» ـ اثبات أصالة الفلسفة الاسلامية بالرجوع بها إلى أصول الفقه ـ سيختلف الموقف. ذلك لأن اثبات أصالة «التفكير العقلي في الاسلام» ضداً على منكري أصالة الفلسفة الاسلامية من «الباحثين الغربيين» سيرضي بدون شك الفقهاء لأن الأصالة المنوه بها هنا، هي أصالتهم هم بالذات. هذا ما كان يفكر فيه صاحب «التمهيد» ـ نقصد ما ينطوي عليه خطابه إلينا ـ ولا شك أن المسألة إذا نُظر إليها من هذه الناحية وحدها ستذكّرنا بمن يريد أن «يضرب عصفورين بحجر واحد»: إن الرد على المستشرقين في هذه المرحلة سيكون أيضاً إرضاء للفقهاء. . .

ولكن إلى أي حد؟ وبأي معنى؟

الواقع أن أطروحة صاحب «التمهيد» تضع منهجه في مأزق. ذلك أن الانطلاق من «الجراثيم الأولى للتفكير العقلي في الاسلام» (الاجتهاد بالرأي، وبالتالي أصول الفقه) لا يؤدي بنا حتماً إلى الفلسفة الاسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي. . . بل يسير بنا في خط موازٍ لها تماماً، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة. ان القضية الأساسية التي تطرح نفسها هنا قد سكت عنها صاحب «التمهيد» ويمكن التعبير عنها كما يلي: هل كان هناك اتصال بين «الاجتهاد بالرأي» في مجال الشريعة والعقيدة من جهة، وبين الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي. . . من جهة ثانية، بالشكل الذي

يسمح بالقول إن الفلسفة بهذا المعنى كانت نتيجة لتطور «النظر العقلي في الاسلام» بالمعنى الذي حدّده صاحبنا؟ إن تاريخ الثقافة العربية الاسلامية يؤكد أن الطرفين قد تطورا، كل منهما بمعزل عن الآخر. وحتى علم الكلام الذي هو أقرب العلوم العربية الاسلامية إلى الفلسفة، فلا شيء يسمح بالقول عنه إنه كان الأساس الذي قامت عليه الفلسفة أو أن هذه كانت تتويجاً لتطوره. بل بالعكس لقد ظلّ علم الكلام مستقلاً بنفسه، وخصماً للفلسفة، والفلسفة خصماً له. أما المنطق فلم يبدأ في التأثير في مباحث الفقه والكلام بشكل جدي إلّا حينما أخذ نجم الفلسفة في الأفول.

وإذن فـ **«الرجوع إلى النظر العقلي الاسلامي في سذاجته الأولى وتتبُّع مدارجه. . .» لا يوصلنا إلى الفلسفة، بل يسير بنا في خط موازٍ لها، مستقل عنها. وهذا الخط يمكن اثبات أصالته بكل سهولة، ولكن لا لفائدة الفلسفة بل ضداً عليها**. إن الفلسفة الاسلامية ـ بمعنى فلسفة الكندي والفارابي. . . الخ ـ ستبدو في هذه الحالة جسماً غريباً في الثقافة العربية الاسلامية. . . هكذا ينتهي «المنهج التاريخي» لصاحب «التمهيد» إلى عكس ما أراده منه. . . إلى تأكيد «لا أصالة» الفلسفة الاسلامية.

* * *

تلك هي النتيجة التي لمحها أحد تلامذة صاحب «التمهيد» فراح يروجها جاعلاً منها قضيته «العلمية» والايديولوجية، لا ضداً على فقهاء الأمس والمستشرقين، بل ضد زملائه «الباحثين» في الفلسفة الاسلامية من العرب المعاصرين.

يتبنى التلميذ منهج الأستاذ ويقرر معه «أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم، وتفكير تنسيقي كان لهم فيه أيضاً حظ من الابتكار» وبخاصة في «علم الكلام وعلم أصول الفقه». ولكن **التلميذ يؤاخذ الأستاذ** على كونه اعتبر «. . . فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان» فلسفة اسلامية فيها أصالة وابداع، ويضيف التلميذ قائلاً إن «في هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لم يمثلوا الفكر الاسلامي في شيء»[3].

لقد انطلق الأستاذ من الرد على المستشرقين ساعياً إلى اثبات أصالة الفلسفة الاسلامية بالرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي الاسلامي» وها هو التلميذ ينطلق من هذه «الجراثيم الأولى» نفسها ليؤكد «صحة» دعوى المستشرقين، بل ليقرر، بأقوى مما فعلوا، ان ما وصلنا من الكندي والفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي

---

(٣) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ١، ص ٢٨.

وابن رشد «لم يكن شيئاً جديداً. . . كان فقط صورة من المشائية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينهما وبين الفكر القرآني» والنتيجة هي أن **«فلاسفة الاسلام على طريقة اليونان إنما هم «امتداد» لفلسفة هؤلاء الأخيرين و «مراكز اسلامية» للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد، ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمتّ إليه»** (ص ٨١).

ليس هذا وحسب، بل إن التلميذ يذهب إلى أبعد من هذا فيقرر «**إن الاسلام** حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين: ١) قصور العقل الانساني من التوصل إلى الشيء في ذاته، إلى الكنه إلى الماهية، وهذا ما عبّر عنه **علماء السلف** في جملة مواضيع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا اثباتاً تاماً. . . ٢) إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية التي تعتمد وجهة النظر الشخصية، في حين يعتمد الاسلام رأي الجماعة ويقوم على الاجماع. . .»[٤]. ويضيف التلميذ قائلاً: «وعلى العموم نستطيع من هذا أن نفسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً، فلقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى عملاً ذاتياً لا يتفق والاجماع» (ص ٤١). . . وإذن فليست دعاوى المستشرقين المنكرين لأصالة الفلسفة الاسلامية هي وحدها «الصحيحة» بل موقف الفقهاء المناوئين للفلسفة والفلاسفة كان ـ ولا يزال ـ هو الموقف «الصحيح». هكذا يستخلص التلميذ من منهج الأستاذ نتائج تعاكس على طول الخط ما هدف إليه هذا الأخير. لقد كان الأستاذ يريد اقامة جسور بين الماضي والحاضر والمصالحة بينهما نوعاً من المصالحة. أما التلميذ فلا يعترف للحاضر بهوية أخرى غير تلك التي أورثها له الماضي. وتلك ظاهرة يمكن رصدها في مختلف المجالات التي خاض فيها الاتجاه السلفي في الفكر العربي الحديث، حيث نرى التوفيق بين «الجديد» و «القديم» ينتهي إلى نكوص يجعل القديم هو «الحقيقة» الوحيدة. إن «الترحال الثقافي» في هذا التيار ـ التيار السلفي ـ يتجه دوماً إلى الماضي. . . والنتيجة هي مواقف رافضة لكل تجديد، مواقف تعتبر «ما عندنا» هو وحده الجديد الذي لا يبلى.

ذلك ما فعله التلميذ بعد أن «حرر» منهج الأستاذ من هاجس الفلسفة «على طريق اليونان». إنه يقرر أن للفكر الفلسفي في الاسلام جانبين: **جانب ميتافيزيقي** وهو ما يعرضه علم الكلام، ذلك «النتاج الخالص للمسلمين». والمقصود هنا هو المذهب الكلامي الذي أسسه «إمام الهدى» أبو الحسن الأشعري. . . **وجانب علمي** منهجي هو أصول الفقه، هذا العلم الذي ابتكره المسلمون، ومن خلاله «أنتجوا

(٤) ليست فكرة «الاجماع» هذه من «بنات فكر» صاحبنا. . . انها منتزعة من خطاب آخر كما سيتضح ذلك بعد.

تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبي الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه إلى حضارتها الحديثة» (ص ٣٩). أما المنطق الأرسطي فقد «رفضه» المسلمون بل «هاجموه ونقدوه أشد الهجوم وأعنف النقد ثم وضعوا منطقاً جديداً أو منهجاً جديداً هو المنهج أو المنطق الاستقرائي»[٥]. لقد أخذ روجر بيكون عن العرب هذا المنهج وورثه عنه سميُّه فرانسيس بيكون و «سرقه» جون ستيوارت ميل وادعاه لنفسه. وبعبارة صاحبنا: «وقد ألهم روجر بيكون فرانسيس بيكون... ثم وجد المنهج الاسلامي كاملاً في كتابات جون ستيوارت ميل، ولا شك أن منهجه هو منهج العرب، ولا شك أن الرجل شعر «بما فعل»... أي أنه أخذ علم المسلمين ونسبه إلى نفسه... وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقيين أو لم يعترف، فنحن بناته الأولون، وأساتذة الانسانية في حضارتها الحديثة»[٦].

لا شك أن القارىء يوافقنا على القول: إنه عندما «يرتفع» الخطاب الفلسفي إلى هذا المستوى من «المنطق» و «الموضوعية» و «المعقولية» يصبح النقاش غير ذي موضوع... لقد انتهى الخطاب السلفي هنا كما في ميادين أخرى إلى نفس النتيجة، إلى تقرير «الاكتفاء الذاتي»، الأمس واليوم وغداً...

لم تكن لنا بالأمس حاجة إلى فلسفة اليونان وإذن لسنا اليوم في حاجة إلى فكر خلفاء اليونان... والفلسفة الاسلامية الحق هي فلسفة الاسلام، لا الفلسفة الوافدة على الاسلام... إن التاريخ تاريخنا نحن... وأما الباقي فجاهلية.

تلك هي الأصالة «المطلقة» التي لا يتعب الخطاب السلفي المعاصر من تقريرها والتنويه بها... والخطاب السلفي كما هو معروف خطاب مسترسل في «التنويه الذاتي»...

* * *

في نفس الوقت ـ تقريباً ـ الذي كانت فيه آراء صاحب «التمهيد» تستقطب أنصاراً وتلاميذ في الجامعة المصرية نقل، إلى العربية، «رائد» **الوجودية في العالم العربي** دراسات لكبار المستشرقين تدور كلها حول حضور «**التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية**»[٧] دراسات جد هامة قدّم لها بـ «تصدير عام» أراد أن يبرهن فيه،

---

(٥) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسي**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص (هـ).

(٦) النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، ص ٢٦.

(٧) عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين** (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥). هذا وقد كتب المؤلف مقدمة الكتاب عام ١٩٤٠ كما أثبت ذلك بنفسه. أما علي سامي النشار فقد نشر أول كتاب له سنة ١٩٤٧ وهو **مناهج البحث عند مفكري الاسلام**...

لا عن أصالة الفلسفة الاسلامية وجدارتها بمكان لائق بها في تاريخ الفلسفة العام، بل لقد ذهب إلى العكس من ذلك تماماً فقرر أن «**الروح الاسلامية منافية بطبيعتها للفلسفة**». لنستمع إليه في هذه المرافعة التي لم يستطع أكثر المستشرقين تطرفاً وتحاملاً تدبيج ما يماثلها، يقول: «الروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وبأنها في وضع أفقي بإزاء هذه الذوات الأخرى، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة، بينما الروح الاسلامية تنفي الذات في كل، ليست الذوات المختلفة أجزاء تكوّنه، بل هو كل يعلو على الذوات كلها، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيّرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد. فالروح الاسلامية تنكر الذاتية أشد الانكار، وانكار الذاتية يتنافى مع ايجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها ازاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى... أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها وعدم استقلالها بنفسها وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الاجماع، ولما كان هذا الاجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد، لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية، فإنها لا تفهم هذا الاجماع إلا على أنه «كلمة» هذه القوة العليا التي تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها، وهذه الكلمة هي كل شيء في الحياة الروحية... وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع أن نفهم الحياة الروحية الاسلامية وأن نكشف عن مصادرها. فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية. لهذا لم يقدَّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الانتاج الحقيقي فيها، وأوجدوا فلسفة جديدة شاءوا ذلك أم كرهوا»[٨].

لقد التزمنا في كتابنا هذا أن لا نناقش المضامين فلا نثبت ولا نعارض لا من الوجهة المعرفية ولا من الوجهة الايديولوجية، ولذلك لن ندخل هنا في نقاش حول «طبيعة الروح» الاسلامية أو اليونانية، ولا حول تمثل المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين لروح هذه الفلسفة، ومع ذلك فنحن لا نملك إلا أن نسجل أن مفهوم «**الاجماع**» في الاسلام لا يعني ـ حسب علمنا ـ «كلمة القوة العليا» التي أشار إليها صاحبنا قبل، بل بالعكس ان الاجماع في الاسلام، سواء قصد به اجماع الأمة أو اجماع العلماء المجتهدين، وسواء حصر ذلك في مصر معيّن أو اشترط فيه أن يكون شاملاً

(٨) نفس المرجع، ص (ز).

لبلاد الاسلام كلها، ان الاجماع في الاسلام إنما أخذ به كمصدر من مصادر التشريع في المسائل التي ليس فيها نص من «القوة العليا» المشار إليها، وإذن فهو بديل عنها عند غياب كلمتها. والنتيجة هي أنه إذا كان هناك شيء في الاسلام يفتح الباب أمام التفلسف ـ وهذا لا يعني أن الباب مغلق في الأصل ـ فهو الاعتراف للإجماع وبالتالي للاجتهاد كمصدر من مصادر التشريع.

صحيح أن «الاجماع» إذا أُخذ به كقانون للحياة، يعارض «الذاتية» بالمعنى الوجودي للكلمة بل هو منها على طرفي نقيض. **ولكن هل رفض «الذاتية» (بالمعنى الوجودي المعاصر) يعني رفض الفلسفة والتفلسف؟** أوَليست الوجودية، وبالتالي فكرة «الذاتية» نفسها، مجرد رد فعل على مذاهب فلسفية غير وجودية سابقة عليها...؟

لم يتمكن «رائد» الوجودية في العالم العربي من قراءة الفلسفة الاسلامية «قراءة وجودية»، لم يستطع العثور فيها على ما يسعفه في تأسيس «وجوديته» عربياً أو اسلامياً، لم يجدها «موجوداً من أجله» هو... فأنكر عليها حقها في «الوجود» ومع ذلك فيجب أن نعترف له ـ شاء ذلك أم كره ـ بأنه من أكبر «باعثي» هذه الفلسفة بل أنه أنشط حفار في قبورها. أوَلسنا ندين له بكثير من النصوص القديمة والدراسات المترجمة الحديثة؟

* * *

ومهما يكن، فباستثناء هذه «النزوة الوجودية» فإن البحث عن مكان في التاريخ للفلسفة الاسلامية مستمر، والمنهج المعتمد هو «المنهج التاريخي» دوما... وإذا كانت الرؤية السلفية قد خنقت هذا المنهج مع «التلميذ» الذي استمعنا إليه قبل... فلنجرب حظنا مع ذات المنهج وقد **تسلح برؤية ليبرالية**... ومع «رائد» آخر من رواد العمل الفلسفي في العالم العربي الحديث، لنستمع إليه يقول:

«لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوب إليها ولا يستغني عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره ويبنى الماضي على أساسه (...) ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة (...) وقد بُلي تاريخ الحياة العقلية في الاسلام بطائفة من هذه الفروض. فقيل مثلاً إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة في كل شيء، في الدين والفن واللغة والحضارة، أو إن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة، لا جمع وتأليف (...) أو إنه لا فلسفة لهم، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها، ولم يقف الأمر عند ذلك، بل رتبت عليه نتائج شتى لا

يزال يأخذ بها بعض الباحثين»[٩].

إن الخطاب هنا موجه إلى المستشرقين، وعلى رأسهم رينان، كما هو واضح من السابق، ويمكن القول أيضاً إنه موجه كذلك إلى «رائد» الوجودية في العالم العربي بوصفه ينتمي إلى مجموعة «بعض الباحثين» الذين يشير إليهم النص. ومهما يكن، فإن صاحبنا لا يقف طويلاً لا مع هؤلاء ولا مع أولئك، بل ينصرف تواً إلى عرض المنهج الذي يقترحه ويريد تطبيقه. وهذا المنهج مزيج (أو «جمع») بين «**المنهج التاريخي**»، و«**المنهج المقارن**»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى وينمي معلوماتنا، ويزيد ثروتها العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن...»، و«المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الانسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية، ولذلك يجب أن تتسع دائرتها لتشمل الفلسفة في القرون الوسطى باختلاف أوطانها وتباين الأديان التي عاشت في ظلها، وإذا فعلنا ذلك أدركنا «**أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب**» وأنه «**من هاتين الفلسفتين، مضافاً إليهما الدراسات اليهودية، يتكوّن تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى**». ليس هذا وحسب، بل لا بد من ربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية من جهة، والفلسفة الأوروبية الحديثة من جهة أخرى. إننا بهذين النوعين من الربط سنجعل الفلسفة العربية تجد مكاناً خاصاً بها بين ما سبقها وما لحقها وما كان بجوارها. وبعبارة موجزة: «**لا بد أن نربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الانساني**» (ص ٢٢).

الرؤية الليبرالية «غير» متعصبة!، فليس يهمها فقط وضع الفلسفة الاسلامية في مكانها اللائق بل يهمها أيضاً «اكتمال» مراحل تاريخ الفكر الانساني. ولذلك فهي لا تقنع بالرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي» لدى المسلمين، بل لا تهتم بهذه «الجراثيم» لأن التاريخ ـ تاريخ الفكر الانساني ـ لم يبدأ مع بداية النظر العقلي لدى المسلمين بل بدأ ـ كفلسفة على الأقل ـ لدى اليونان. وإذن، **فماضي الفلسفة الاسلامية هو ماضي كل فلسفة: إنه الفلسفة اليونانية. أما مستقبلها فهو مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية... إنه هذه الفلسفة نفسها.**

في إطار هذه النظرية «الليبرالية» لن نجد حرجاً في الاعتراف بأن الفلسفة

---

(٩) ابراهيم مدكور، **في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق**، مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٩. هذا وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب حوالى سنة ١٩٤٧.

الاسلامية أخذت عن الفلسفة اليونانية، ولن نشعر بالعجب إذا تبيّنا أن «روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الاسلامي»، وأن ديكارت ربما يكون قد تأثر في شكه بشك الغزالي، أو إذا لاحظنا أن هناك شبهاً بين «الكوجيتو وبين الرجل المعلق في الفضاء الذي قال به ابن سينا» (ص ٢٤).

المهم هو أننا قد أعطينا بعد أن أخذنا كما فعلت كل الشعوب التي كانت لها حضارة. وإذن فلقد كان لنا مكان في التاريخ، وذلك برهان على الأصالة.

* * *

ولكن أي تاريخ، وأية أصالة؟

ذلك هو السؤال الذي يطرحه الماركسي «العربي» الذي التحق أخيراً بـ «الركب»، ركب الباحثين عن الأصالة في التراث العربي الاسلامي. إنه إذ ينتقد بعنف الرؤية السلفية والرؤية الاستشراقية يرحب، من ناحية الشكل، بمحاولة صاحب المنهج التاريخي ـ الليبرالي النزعة ـ التي يرى فيها «أساساً سليماً للبحث التاريخي في موضوع التراث»، ولكنه يؤاخذ عليه انصراف تفكيره إلى «معنى التاريخ الذاتي للأفكار والمفكرين» واقتصاره على النظر إلى التصوف ـ وهو الموضوع الذي اختاره لتطبيق منهجه ـ بوصفه «ظاهرة ذاتية» فقط، لا بوصفه كذلك «ظاهرة اجتماعية من حيث كونه تعبيراً عن رد فعل غير مباشر لواقع اجتماعي معين (. . .) وإذا أطل على شيء آخر خارج الذات، فليس هناك سوى تجارب «ذاتيات» فردية أخرى[١٠]. . . هذا فضلاً عن كون صاحب هذا «المنهج التاريخي المقارن»، الليبرالي النزعة، قد اقتصر على هذا الجانب ـ جانب النزعة الروحية في الفلسفة الاسلامية ـ مهملاً جوانب أخرى. . . وبالضبط النزعة ـ أو **النزعات المادية**.

وهذه «النزعات» بالذات هي التي يريد الماركسي «العربي» الكشف عنها وإبرازها. أما سلاحه فمعروف أنه «المنهج المادي التاريخي». فلننظر إلى الكيفية التي «سيطبق» بها هذا المنهج، قبل عرض النتائج النهائية التي سيستخلصها «بواسطته».

ينطلق الماركسي «العربي» من أن «تاريخ كل مجتمع ـ منذ المشاعة البدائية الأولى ـ هو تاريخ صراع بين الطبقات» وأن الانسانية شهدت في تطورها، من خلال هذا الصراع، مرحلة عبودية، ثم مرحلة اقطاعية، ثم مرحلة رأسمالية، وأخيراً تأتي المرحلة الاشتراكية. ومن هنا فإن «تطور الفلسفة في كل مرحلة من مراحل تطور

---

(١٠) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦.

المجتمع، سواء في أوروبا أم في بلاد العرب والاسلام أم في الهند والصين، كان يجري عن طريق الصراع بين المادية والمثالية» باعتبار أن وجهة النظر المثالية كانت تمثل ايديولوجيا القوى الاجتماعية المعرقلة للتقدم ووجهة النظر المادية كانت تمثل، بالعكس من ذلك، ايديولوجيا القوى الاجتماعية العاملة من أجل التقدم، أي ايديولوجيا الطبقات الكادحة والمحرومة. ومن هنا فإن البحث عن الأصالة الحقيقية في الفلسفة الاسلامية، الأصالة المنسجمة مع اتجاه التطور والمعبرة عن ايديولوجيا الطبقات المناضلة من أجله، يجب أن يستهدف الكشف عن «النزعات المادية».

و **«النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية» يجب أن تحدد ضمن، ومن خلال، «الأشكال المادية الفلسفية كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية»**، وهي: ١ ـ **«المادية الساذجة»** المعبرة عن «نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي التي وصفت قديماً بالديمقراطية العبودية» وأبرز ممثليها طالس وانكسيمانس وانكسماندر وهيراقليط وديمقريطس وابيقور، ٢ ـ **«المادية الميتافيزيقية»**. . . مادية المفكرين الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر (. . .) وكانت تعبّر عن ايديولوجية البرجوازية الناشئة (؟) وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر» ٣ ـ **«مادية الديمقراطيين الثوريين**. . . خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان أوروبة الشرقية وآسية في عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية إلى الرأسمالية وهي تعبّر ـ بالأساس ـ عن ايديولوجية القوى الفلاحية الثورية بالأكثر»، ٤ ـ **«المادية الديالكتيكية** وهي الشكل الأخير للمادية تاريخياً، حتى مرحلتنا الحاضرة هي المادية الماركسية معبرة عن ايديولوجيا البروليتاريا. . . »[١١].

البحث عن مكان في التاريخ للفلسفة الاسلامية يتطلب، إذن، في نظر الماركسي «العربي» مقارنة نزعاتها المادية مع أحد هذه الأشكال «التاريخية» الأربعة من المادية. وهكذا فعلى الرغم من أن «المادية الفلسفية العربية الاسلامية. . . كانت تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى بين ثناياها الدراسات اللاهوتية الاسلامية. . . » فإنه بالنظر إلى «طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً في المجتمع العربي الاسلامي خلال العصور العباسية» وبالنظر كذلك إلى «طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور». . . إنه بالنظر إلى «هذين العاملين الرئيسيين ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث (العربي الاسلامي) اتخذت أشكالاً غير

---

(١١) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٥.

ثابتة، بل ترددت بين الأشكال الميتافيزيقية والأشكال الديالكتيكية بمستواها الملائم للوضع التاريخي ذاك»[12].

هكذا تم منذ البداية تحديد وضع الفلسفة العربية الاسلامية، وضعها التاريخي بين الفلسفات... ووضعها الاجتماعي بين الايديولوجيات. إن «المادية الفلسفية العربية الاسلامية» **يجب** أن تكون في آن واحد تعبيراً عن «طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي» و«طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية»... **ويجب** أن تكون، نظراً للتداخل بين أنماط الانتاج المذكورة، مترددة بين الأشكال التي «تلائم» تلك الأنماط الانتاجية في تداخلها.

لقد تم تقرير كل شيء من البداية وما على الفلسفة الاسلامية إلا أن تدخل أحد القوالب الجاهزة... ومهمة الباحث المؤرخ ستكون الاجتهاد في مقاربة هذه الفلسفة مع أحد هذه القوالب، وبالضبط القالب «الملائم»، لها «تاريخياً»... إنه **«المنهج» الجدلي المطبق» الذي يحاول الماركسي «العربي» تطبيقه للبرهنة ـ عربياً ـ على صحته، وبالتالي على أصالة الموضوع. فالأصالة هنا تستمد حقيقتها من القابلية للملاءمة مع أحد القوالب الجاهزة.**

بعد تقرير «المنهج المطبَّق» يأتي السرد المطول للمعلومات المعروفة في الكلام والتصوف والفلسفة بالمشرق لينتهي بنا التطواف أخيراً إلى النتيجة التالية وهي أنه على الرغم من «قصر عمر الفلسفة العربية» **فإن «ظروف المجتمع العربي الاسلامي» قد هيأت لها «ما مكنها أن تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية. فهي من ناحية أولى أعادت الحياة من جديد إلى الفلسفة اليونانية بعد أن أصابها التشتت والتبعثر والانزواء، بضعة أجيال، في بعض الأديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (...) وهي ـ من ناحية ثانية ـ طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة»**[13].

وهكذا فنظراً إلى «الاختلاف النوعي الشامل بين المجتمعين: اليوناني ـ الروماني القديم من جانب والعربي الاسلامي في العصر الوسيط من جانب آخر، كان من غير الطبيعي وغير الواقعي بوجه مطلق أن تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التي كانت لها في ظل المجتمع العبودي الذي زالت أشكال علاقاته الانتاجية وحلّت محلها أشكال علاقات انتاجية من نوع جديد، مع

(١٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٨.
(١٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٥.

أشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم».

ليس هذا وحسب، بل إنه نظراً كذلك إلى «أن الفلسفة اليونانية لم تكن المصدر الوحيد للفلسفة العربية الاسلامية (لقد كان هناك الاسلام والميراث الفارسي والهندي. . .) فإنه ما كان يمكن أن تحتل هذه الفلسفة (اليونانية) مكانها في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي دون أن ينالها التغيير والتعديل سواء في دلالتها ومضامينها الفلسفية أم في محتوياتها الايديولوجية لأنه ليس من الممكن أن يكون شكل ايديولوجية المجتمع العبودي الوثني هو نفسه شكل ايديولوجية المجتمع الاقطاعي التجاري الاسلامي الأكثر تنوعاً وتعقيداً. . .» ومن هنا ـ **لست أدري كيف؟** ـ «الميول والمواقف المادية التي احتوتها الفلسفة العربية الاسلامية عبر صراع هائل ضمن آليتها الداخلية مع الميول والمواقف المثالية، ولا سيما مثالية الفلسفة اليونانية حتى الأرسطية منها فضلاً عن الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلقد «كان لظهور النزعات المادية في الفلسفة (العربية الاسلامية) علاقة أساسية. . . بالتطور الاقتصادي في العالم العربي، ذلك التطور الذي كان الدافع إليه ـ ابتداء (؟) ـ **تحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم** الطبيعة والرياضيات التي كانت جزءاً من الفلسفة. من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوروبي وتأثر الفلسفة الأوروبية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. **إن هذه البداية كانت الطريق الأول لتوجه الفلسفة الأوروبية نحو النزعات المادية**»[14].

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر خطاب ايديولوجي سافر. وبالتالي فهو يحمل معه، ومستعد لأن يحمل بطبيعته، كل التناقضات الممكنة ما دامت تجد تبريرها ايديولوجياً عند صاحبها. صحيح أنه لا يمكن فصل الخطاب الفلسفي عن الايديولوجيا، ولكن صحيح كذلك أن الخطاب الفلسفي ذاته هو أكثر أنواع الخطاب الايديولوجي تجريداً. . . أي إخفاء لطابعه الايديولوجي. بعبارة أخرى **لا يكون الخطاب الفلسفي جديراً بهذا الإسم إلا إذا استطاع أن يحوّل الايديولوجي إلى نظري، إلا إذا استطاع أن يجعل من قضيته قضية كلية ضرورية على مستوى الخطاب**. إن ذلك هو ما يعطي القدرة للخطاب الفلسفي على توفير ذلك الحد الأدنى من التطورات المشتركة التي تجعل التفاعل بين التيارات الايديولوجية ممكناً، ويجعل الحركة فيها تتجه ـ بالتالي ـ إلى الأمام، وذلك هو طريق التقدم على صعيد الفكر النظري.

---

(١٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٧ ـ ٧١١.

وإذا نظرنا الآن على ضوء هـذه الملاحـظات السريعة إلى النـماذج والعينات التي عـرضناهـا قبـل من الخـطاب الفلسفي العـربي المعـاصر وجـدنـا أنفسنـا أمـام أفكـار وأطـروحات تؤكـد بنفسها **تهـافت الخـطاب** الـذي يحملهـا، ذلـك أنـه ليس من بـين «النماذج» السابقة من استطاع أن يجعل القضية التي يـدافع عنهـا قضية كليـة ضرورية حتى على مستوى خطابه هو نفسه، هذا فضلاً عن عجزها عن بناء عالم متماسك يمكن الركون إليه ولو لبعض الوقت.

بالنسبة **للخطاب السلفي** رأينا كيف أدت «المقدمة» الأساسية التي انـطلق منها ـ الرجوع إلى «الجـراثيم الأولى للنظر العقـلي في الاسلام» ـ إلى عكس النتيجـة التي كان يتوخاها أول الأمر. ولم يكن ليحصل هذا لو لم تكن «المقدمة» ذاتها «مستعدة» لذلك. وواضح أن عدم إدراك الخطاب المؤسس عليها لهـذا الأمر دليـل على ضعفـه وتهافتـه. لقد **فهم صاحب «التمهيد» المنهج التـاريخي على أنـه العودة إلى «البـداية» والانـطلاق منها صعداً إلى «الحاضر» تماماً كما تفعل ـ أو تريد أن تفعل ـ النزعة السلفيـة. وبعبارة أخـرى لقد طـابق صاحب «التمهيـد» دون أن يشعر ـ بـين «المنهـج السلفي» والمنهـج التـاريخي، فانـطلق من مقدمـة سلفية في جـوهـرهـا تـاريخيـة في شكلهـا، فكـان من الضروري أن تكون النتيجة سلفية.**

أما بالنسبة **للخطاب الليبرالي** ـ في الفلسفة الاسلامية ـ فقد انتهى هو الآخر إلى عكس النتيجة التي كان يريدها: **انتهى ضمنياً إلى عكس ما كان يريده صراحـة**. لقد كان النموذج الـذي عرضنـاه ـ ولربمـا كان أمتن النـماذج الليبراليـة ـ يهدف إلى إضفـاء «المعقولية التاريخية» على تراثنا الفلسفي: نقصد بذلك وضعـه في مكانـه «المعقول» من تاريخ الفكر البشري. وهكذا فـ«الفلسفة العربية في الشرق تقابـل الفلسفة الـلاتينية في الغرب» وهما معاً تشكلان **الفلسفة** في القرون الـوسطى التي تشكّـل حلقة وسـطى بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة. إلى هنا يمكن القول بأن صاحبنا قـد «نجح» في «العثور» للفلسفة الاسلامية على «مكان» في التاريخ.

ولكن لفائدة من؟ وعلى حساب من؟

إن وضع «الفلسفة العربية في الشرق» في مقابلة «الفلسفة اللاتينية في الغرب» ـ أي كجزء مكمل لها ـ يعني توظيفها **لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغـربي**، يعني تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط: حلقة القـرون الوسـطى. **وهذا كله عـلى حساب تاريخية الفلسفة العربية الاسلامية**، على حساب «أصالتها». بـل على حسـاب **تفوّقها** على «الفلسفة الـلاتينية في الغـرب» التي لم تكن شيئاً مـذكوراً ازاءهـا. . . حتى بالنسبة للمستشرقين أنفسهم. . . هكذا **يأتي «إثبات» «المعقولية التاريخية» على حساب الأصالة والتاريخية معاً**. . .

هـذا من جهة، ومن جهـة أخرى نجـد القضية معكـوسة تمـاماً عنـد «تـطبيق» المنهـج. ذلك أن هـاجس الأصالـة الذي هيمن عـلى صاحب المنهـج جعله يختـار من الموضوعات تلك التي تنفرد بها «الفلسفة العـربية في الشرق» ولا نجـدها في «الفلسفـة اللاتينية في الغـرب»، أعني «نظريـة السعادة أو الاتصـال» و«نظريـة النبوة» و«النفس وخلودها عند ابن سينا». . . وواضح أن الأمـر يتعلق هنا **بخـطاب اللاعقـل في مملكة العقل**. وبعبارة أخرى ان «**إثبات**» **الأصالة يأتي هنا على حساب «العقلانية»، وبالتالي على حساب «المعقولية التاريخية»** المشار إليها قبل (باعتبارها تقوم أساساً على أنها «النمو العقلاني» في التاريخ).

هنا أيضاً تقودنا المقدمات إلى عكس النتائج المطلوبة منها.

يبقى أخيراً **خطاب الماركسي «العربي»** في الفلسفة الاسلامية وهو ـ كما لاحظنـا قبل ـ **خطاب من أجل «المنهج المطبق» أكثر منه محاولة لتطبيق المنهج**. والواقـع أن المرء لا يملك، وهـو يقـرأ نصـوص هـذا الخـطاب، إلا أن يتسـاءل: ومـاذا يبقى في هـذه النصوص لو جردناها من القوالب النظرية الجاهزة؟

إن الجواب الذي يفرض نفسه علينا ـ شئنا ذلك أم أبينا ـ هو أن يبقى هو نفس البضاعة المعرفية الرائجة التي يعـرضها كـل من السلفي والليبرالي في قـوالبه ويـوظفها لأغراضه. نعم ليس من الضروري أن يأتينا المـاركسي «العربي» ـ دون غـيره ـ بمعارف جديدة. . . ولكنه مطالب بتقـديم تصور جـديد، تتحقق فيـه **الوحـدة العضويـة بين الشكـل والمضمـون، بـين المنهـج والمـوضـوع، بـين القـالب والمـادة، بـين النـظريـة و«الممارسة النظرية»**. ذلك أن الخطاب الماركسي خطاب جـدلي بطبيعتـه، بمعنى أن ما يميـزه هو هيمنـة العلاقـة الجدليـة بين منهجـه ومـوضـوعـه: المنهـج يكيّف نفسـه مـع الموضوع، والموضوع يغتني، بل يتجدد، بفعالية المنهج. . . ان ذلك هـو سر قوة هـذا الخطاب. . . عندما يكون حقيقياً. إنه في هذه الحالة يفرض نفسه عليك فـرضاً: **إمـا أن تأخذه ككل. . . وإما أن تتركه ككل**.

أما الخطاب الذي ينسجه الماركسي «العربي» فـما أيسر أن تفصل فيـه بين المـادة والشكل. . . بين القوالب العامة الجاهزة. . . والمادة الذائعة الجامدة.

لماذا؟

لأنه يقدم نفسـه في صورة خـطاب ايديـولوجي سـاذج. . . خطاب ينـافح عن نفسـه في كل خـطوة من خطواتـه، فيقدم هكـذا، من ذات نفسه، الحجـة عـلى أنـه خطاب «ايديولوجيا مستوردة» كما يتهمه بذلك «السلفي». . .

وإنه لكذلك فعلاً. . . ما دام لا يصنع قوالبه محلياً.

ثانياً: من أجل «فلسفة عربية» معاصرة

«ومهما يكن من أمر، فإن العالم العربي الحديث لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وليبنز واسبينوزا وكانت وبرغسون. ومعظم من اشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب، خفاقة تستضيء بنور غيرها فتتلألأ دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً»[15].

ذلك ما كتبه منذ عشرين سنة أحد رواد الدرس الفلسفي الحديث في العالم العربي الحديث، وهو بصدد التأريخ للانتاج الفلسفي في الفكر العربي منذ بدء اليقظة العربية الحديثة... الانتاج الذي حاول تصنيفه إلى اتجاهات وتيارات، متبعاً نفس التصنيف الغربي (الاتجاه المادي، الاتجاه العقلي، الاتجاه الروحي، المذهب التكاملي، الاتجاه الوجودي، الاتجاه الشخصاني، الاتجاه العلمي) مما جعل منه هو الآخر مؤرخاً «يستضيء بنور غيره»...

وبعد أزيد من عشر سنوات من تاريخ إصدار هذا الحكم كتب أحد قدماء المتخرجين من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة مقالة بعنوان «هل هناك حقاً فلسفة عربية»[16] يقول فيها: «إن ما سُمِّي بالاتجاهات الفلسفية العربية (المعاصرة) ليس أكثر من طبعات عربية ـ بحكم اللغة التي كتبت بها ـ لاتجاهات غربية خالصة، وهي طبعات تختلف بالطبع في صياغتها ودرجة استيعابها للأصول، ومبلغ تمثلها للتراث الغربي، ومن ثم افتقدت إلى السمات الخاصة، التي تشكل الطابع القومي الخاص، لكل فلسفة أصيلة».

حكم مماثل للحكم الأول... ولكنه يذكّرنا، هذه المرة، بالحكم الذي أصدره بعض المستشرقين على الفلسفة العربية في القرون الوسطى، وعلى رأسهم رينان الذي وصفها بأنها لم تكن سوى «فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية»... **هكذا نجعل حكم الغرب علينا بالأمس يصدق على واقعنا في الحاضر**... هل نحتاج إلى التساؤل عما إذا كان هذا الحكم يندرج في نفس الدائرة التي ينتمي إليها الأول، دائرة «يستضيء بنور غيره»؟

ومهما يكن، فإن ما نريد ابرازه هو كون «مؤرخي» ما يسمى بـ «الفلسفة

---

(١٥) جميل صليبا في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر الفلسفي في مائة سنة** (بيروت: الجامعة، ١٩٦٢)، ص ٣٩٩.

(١٦) أمير اسكندر، «هل هناك حقاً فلسفة عربية؟» **قضايا عربية**، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤)، ص ٤١ ـ ٤٢.

العربية المعاصرة» **واقعين**، هم أيضـاً، تحت ضغط الاشكاليـة العامـة التي تُنْطِقُ هـذه الفلسفة اشكالية «الأصالة والمعاصرة». إنهم إذ يعترفون لها بكونها «**فلسفـة معاصرة**» ـ وإلا فكيف يمكن تبرير حديثهم عنها بوصفها كـذلك ـ لا يـرون فيها أيـة أصالـة: إما لأنها «**لا تضيء العـالم بأشعتهـا الذاتيـة إلا قليلاً**» كـما ينص الحكم الأول، وإمـا لأنها **تفتقد** «إلى السمات الخاصة التي تشكل **الطابع القومي** الخاص بكل فلسفـة أصيلة» كما يقرر الحكم الثاني.

«**الفلسفـة العربيـة المعاصرة**» ليست «أصيلة» «**تفتقـد العالميـة**». . . و «**الفلسفة العربية المعـاصرة**» ليست «أصيلة» لأنها **تفتقد** «**المـطابع القـومي الخاص**» وقـد يتساءل القارىء أي الحكمين هو الصحيح؟

ونجيب: همـا معـاً، حسب منـطق نقـائض وتنـاقضـات الخـطاب العـربي المعاصر. . .

* * *

وبعد، فلقد كان بإمكاننا ادراج هذه الفقرة في الفصل السابق والاستعاضة بها عن تكليف القـارىء مشقة التـطواف معنا بـين نصوص الـوجـه الآخـر من الخـطاب الفلسفي العـربي المعـاصر ـ الـوجـه الـذي يقـدم لنـا «محـاولات» المفكـرين العـرب المعاصرين انشاء «فلسفة عربيـة» جديـدة ـ أصيلة ومعاصرة ـ كـان بإمكـاننا الاكتفـاء بذلك لو أن هدفنا في هذا الكتاب هو عرض المضامين وتحليلها والحكم لهـا أو عليها. ولكن بمـا أن هدفنـا هنا هـو فحص الخطاب نفسـه، أي بيان طبيعتـه وجلاء نقـائضه وتناقضاته، فإنـه لا مناص لنـا من التعامـل معه من خـلال نصوصـه بهدف حمله عـلى الكشف عن «عيوبه» بنفسه.

وبمـا أن الأمر يتعلق هنـا بخطاب يـريد أن يكـون «فلسفة» أي بخـطاب يقـدم نفسه في صورة بناء فكري متماسك ـ أو على الأقل يفترض فيه الطموح إلى ذلك ـ فإننا سنتجنب عن عمـد التعامـل معه «فلسفيـاً». ذلك لأن الـدخـول معـه في منـاقشـات «فلسفيـة» يعني «السقوط في حبـائله»، يعني الوقـوع تحت ضغط اشكاليتـه، وبالتـالي «التعاون» معه ـ لفـائدتـه أو ضداً عليـه ـ على انتـاج خطاب ممـاثل لـه. . . أي إعادة انتاجه. الشيء الذي يعني في جميع الأحوال تغطيته إن لم يكن: احتضانـه. . . هذا في حين أننا نريد أن نفضحه، لا أن نتستر عليه.

هـذا من جهـة، ومن جهـة أخـرى فبـما أن هـذا الخـطاب «الفلسفي» لا يخفي نهضويته، بل يؤكدها صراحة أو يفصح عنها ضمنياً، فإنـه سيكون علينـا أن نحاسبـه من هذا المنطلق كذلك، أي بوصفه خطاباً يريد أن يدشن نهضة فلسفية.

يتعلق الأمر إذن بالكشف عن تناقضات هذا النوع من الخطاب على المستويين: المنطقي والايديولوجي . . .

- على المستوى **المنطقي** لأنه يريد أن يكون «**فلسفة**».
- وعلى المستوى **الايديولوجي** لأنه يريد أن يكون فلسفة «**عربية**».
- لنبدأ، إذن، بفحص «النماذج» الرئيسية، لنخلص إلى الحكم العام في الخاتمة.

* * *

إذا نظرنا إلى الفلسفات الوجودية التي عرفتها أوروبا في هذا القرن بوصفها تعبّر، من قريب أو بعيد، عن جوانب من الواقع الأوروبي، الاجتماعي - التاريخي، أي بوصفها شكلاً من أشكال الانعكاس الايديولوجي للواقع على الفكر، وجدنا ما يبرر ظهورها وانتشارها وما يفسر أطروحاتها ودعاواها في الواقع الأوروبي ذاته. فهل نستطيع أن نجد في الواقع العربي الحديث والمعاصر ما يبرر الدعوة إلى فلسفة «وجودية»؟

إذا نظرنا إلى المسألة من خلال منظور يقرأ العلاقة بين الفكر والواقع قراءة سطحية، ليربط بينهما ربطاً ميكانيكياً سطحياً كذلك، أمكن القول إن ما عاناه العالم العربي من خيبة الأمل عقب الحرب العالمية الأولى بسبب تنكُّر الحلفاء له وإجهاض الاستعمار لمشاريعه النهضوية بفرض الاحتلال المباشر عليه، كان «لا بد» أن يؤدي إلى نوع من الانكفاء على الذات والنفور من «الآخرين». . . وبالتالي حمل الفكر العربي على «الاستجابة» لأطروحات الفلسفات الوجودية في الغرب، باعتبار أن هذه الأطروحات نفسها كانت التعبير الايديولوجي عن الواقع المأساوي الذي أفرزه في أوروبا تطور النظام الرأسمالي واستفحال تناقضاته التي انفجرت من خلال الحرب العالمية الأولى. . .

ولكن النظر إلى المسألة من خلال منظور جدلي يؤكد على العلاقة بين الفكر والواقع في اطارها الاجتماعي - الثقافي بكل ما يزخر به من ترابط وتعقيدات سيجعلنا نأخذ بعين الاعتبار الكامل المعطيين التاليين: كون الفلسفات الوجودية في أوروبا جاءت لتعلن فشل الفلسفة المثالية - في المانيا خاصة - في حل مشاكل الفكر الأوروبي وتحقيق طموحاته من جهة، وبالتالي كونها ذات جوانب ايجابية تتمثل بكيفية خاصة في بعض أطروحاتها، كالقول بأسبقية الوجود على الماهية والتأكيد على قضايا الانسان الأساسية كالحرية وغيرها، من جهة ثانية.

وهكذا فإذا كان «لا بد» أن تجد الفلسفات الوجودية الأوروبية أصداء لها في

عالمنا العربي نظراً للاحتكاك الثقافي مع الغرب من جهة ولطابع المأساة الذي طبع واقعه من جهة ثانية، فإن المنطق ـ والمنطق النهضوي على الأقل ـ كان يفرض أن يتردد في عالمنا الفكري الجانب «الرافض» في الوجودية، أعني أطروحاتها حول الحرية والالتزام. . . الخ، لا الجانب اللاعقلاني فيها، خصوصاً والواقع المأساوي الذي كان يعيشه العالم العربي ـ ولا يزال ـ واقع يستحث الثورة عليه، لا تكريسه والاستسلام له. وبعبارة أخرى: إنه من الممكن أن يفهم المرء لماذا ترددت أصداء أطروحات وجودية معينة في العالم العربي مثل تلك التي تطرح قضية الحرية، كما حصل في مجال الأدب لاحقاً، ولكن الذي لا يمكن المرء أن يجد له مبرراً ما هو **تبني الأطروحات الظلامية في الفلسفات الوجودية**. لقد كان هناك في أوروبا ما يبرر حملات التشكيك في العقل والعلم ـ على الأقل لأن العقل كان هناك في صراع مع نفسه، ولأن العلم كان يجتاز إحدى أزمات نموه ـ أما في العالم العربي فلا شيء كان يبرر أو هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك، خصوصاً إذا نظرنا إلى الأمور من موقع التطلع إلى النهضة، بَلْه انجاز الثورة.

ذلك ما يفرضه المنطق، منطق العقل ومنطق التطور معاً. . . ولكن الأمور في عالمنا العربي يبدو أنها «لا تخضع» لأي من المنطقين. فالوجودية التي روَّج لها رائدها في الفكر العربي[١٧] منذ أوائل الأربعينات من هذا القرن قد تبنت أكثر الأطروحات لا عقلانية في الفلسفات الوجودية، بل إنها، أكثر من ذلك ـ سكتت عن كل ما يمكن أن يصلح للتوظيف في العالم العربي لخدمة قضيته الأساسية قضية النهضة، قضية التحرر السياسي والفكري. . . كل ذلك دون أن يشعر صاحبها بأي تناقض بين «وجوديته» المفرطة في ذاتيتها وبين الاطار الفكري النهضوي التي تتحرك داخله.

يتعلق الأمر، إذن، بإبراز الطابع اللاعقلاني المهيمن في هذه «الوجودية» فضلاً عن الكشف عن تناقضاتها على مستوى الخطاب الذي تعبّر به عن نفسها.

يصرّ رائد الوجودية في العالم العربي على تكريس ثنائية صميمة على المستويين: الانطولوجي والمعرفي. فعلى المستوى الانطولوجي هناك «الوجود الفيزيائي» من جهة، و«الوجود الذاتي» من جهة ثانية، (لاحظ غياب الوجود الاجتماعي: المجتمع والتاريخ). أما على الصعيد المعرفي فهناك «العقل» وهو خاص بالوجود الفيزيائي، وهناك «الوجدان»[١٨] وهو خاص بالوجود الذاتي. وبما أن موضوع فلسفة صاحبنا هو

---

(١٧) يتعلق الأمر بالأستاذ عبد الرحمن بدوي. وسنعتمد في هذا العرض على كتابه الأساسي: **الزمان الوجودي** الذي كتبه عام ١٩٤٣ كما ينص على ذلك في تصديره. هذا والطبعة التي سنحيل إليها هي الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٥ عن مكتبة النهضة المصرية في القاهرة.

(١٨) يعرّف بدوي الوجدان بأنه «الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال =

الوجود الذاتي، فإنه يرى أن من أولى المهام التي يتعين القيام بها هي الزام العقل حدوده ـ أي حدود الوجود الفيزيائي ـ ومنعه بالتالي من التطاول على الوجود الآخر. . . الوجود الذاتي (ص ٢٠٨).

إذا كان منطق العقل يقوم على مبدأ عدم التناقض فإن منطق الوجدان «يحتفظ للتقابل بكل حدته وتوتره» ولذلك فهو «**منطق التوتر**». . . وبما أن الوجود هو نسيج من المتناقضات، فمن «يستطيع الزعم بأن الوجود معقول كما خيّل للمثاليين والعقليين بوجه عام؟» ثم يضيف: «ونقصد بالمعقول هنا ما يسير على قاعدة المنطق التقليدي. أوَليس في القول بأن الوجود نسيج الأضداد وأن كل شيء يحتوي على النقيضين في آن واحد، قضاء على مبدأ هذا المنطق المعقول، مبدأ عدم التناقض؟ إن الوجود الواقعي لامعقول من ألفه إلى يائه، لأنه كما رأينا نسيج من المتقابلات، وكل متقابل له من الدرجة ما لمقابله تماماً، أعني الدرجة في حقيقة الوجود، فلا مجال بعد للتحدث عن المعقولية، بمعنى السير على مبدأ عدم التناقض. إنما يصح هذا المبدأ في مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات، أي اللاوجود بمعنى انقطاع الوجود» (ص ١٨٢).

نحن هنا لا نناقش، وليس من مهمتنا أن نناقش رائد الوجودية في الفكر العربي المعاصر، في أطروحاته الوجودية. فقد نُسلّم له بـ «حرية» المعاناة «الوجودية» بالطريقة التي يرتضيها. وأكثر من ذلك قد نسلّم له ـ جدلاً على الأقل ـ بأن مبدأ عدم التناقض إنما يصح العمل به في «مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات» حسب تعبيره. **ولكن يبقى مع ذلك أن خطابه، أي كلامه عن الوجودية كما يفهمها أو يعانيها، جزء لا يتجزأ من «مملكة الفكر». وإذا كان الأمر كذلك ـ وهل الكلام شيء آخر غير التعبير عن الفكر ـ فهل يجوز له عدم التقيد ـ حين الكلام ـ بمبدأ عدم التناقض؟** وبعبارة أخرى إذا كان منطق الوجود، الوجود الحي، الذي هو دوماً في «مشاقة مع نفسه» يقوم على الغاء مبدأ عدم التناقض واستبداله بمبدأ «توتر الوجود مع ذاته باستمرار» كما يقترح صاحبنا، فهل يجوز لخطاب ما حول الوجود المتوتر هذا ـ أو حول غيره من الموضوعات ـ أن يتحرر من التقيد بمبدأ عدم التناقض؟

أظن أن الحديث عن «منطق الوجود» لا يمكن أن يتم بغير «منطق العقل». . . وبالتالي لا بد من التقيد بمبدأ عدم التناقض. . . وإلا كان هذا الحديث حديثاً متناقضاً، بل «متهافتاً» باصطلاح الغزالي.

= العاطفة والإرادة». بدوي، نفس المرجع، ص ٢٠٦. هذا وسنشير إلى صفحات الكتاب داخل النص كلما تعلق الأمر باستشهاد.

وفي المعطيات التالية ما يبرر الحكم على خطاب صاحبنا بالتناقض. . . بل بالتهافت.

يعرض رائد الوجودية في العالم العربي المعاصر نظريته في الوجود قائلاً: «الوجود في نظرنا مكوّن من ذوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في ذاته، ولا اتصال مباشر بين ذات وأخرى، أي أننا نتصور الوجود على نحو الكم المنفصل. وإذا كان كذلك فلا مجال إذن للقول بالاتصال المباشر» (ص ١٨٨). وهو إذ يقرر ذلك يؤكد «بكل وضوح وتمييز: إن الوجود وجود الذات، وهذه الذات ليست واحدة. ثمة كثرة لا نهاية لها وكل ذات مستقلة عن غيرها مغلقة على نفسها، تكون بذاتها كلًّا واحداً والاتصال معدوم بين الذوات، فهي على هيئة وحدات عددية لا سبيل مطلقاً إلى اجتياز ما بينها من هوات بطريقة متصلة وإنما السبيل إلى ذلك بواسطة الطفرة من الذات إلى الذات» ثم يضيف: «والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجري فيه، وإلا وقعنا في الاتصال، أي فيما حاولنا تجنبه. أما كيف تتيسر الطفرة على هذا النحو، فتلك هي المشكلة التي لا نستطيع حلها بطريقة معقولة، لسبب بسيط هو أنها بعينها اللامعقول الأكبر. ولكي نفهم فكرتها على هذا النحو لا بد من القول بفكرتين: اللامعقول واللاعلية» (ص ١٩١).

يمكن أن نطرح هنا سؤالاً جانبياً فنقول: كيف يمكن أن «نفهم» ـ وعملية الفهم عملية عقلية ـ باعتماد فكرتي اللامعقول واللاعلية؟ كيف يمكن في اطار اللامعقول واللاعلية ممارسة «الفهم» أي المعقولية؟

يمكن التغاضي عن مثل هذه التناقضات «الجزئية»، ولكن الذي لا يمكن السكوت عنه هو التناقض «الأكبر» ـ نضعه هنا مقابل عبارة اللامعقول الأكبر ـ الذي يخص الهيكل العام لهذا الخطاب. إن صاحبنا يقدم لنا الوجود الذاتي في مقابل الوجود الفيزيائي، والوجدان في مقابل العقل، ويؤكد كما أبرزنا ذلك من قبل على ضرورة الفصل بينهما قصد الحيلولة ـ كما يقول ـ دون طغيان العقل على ميدان الوجدان (ص ٢٠٨). ومع ذلك كله لا يتردد صاحبنا في التماس السند لمذهبه الوجودي من العلم، أي من العقل ومملكته. يقول مثلاً: «وقد أتت النتائج الأخيرة للفيزياء مؤيدة لما نقول هنا عن اللامعقول» (ص ١٩١). وأيضاً «فما انتهى إليه العلم، إذن، من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلِّي المتصل هو ما نؤكده نحن هنا من الناحية الوجودية في قولنا بالطفرة الوجودية. والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر من القول باللامعقول واستبعاد العلي، بل يمتد إلى الغاء فكرة المتصل في تركيب المادة والضوء على السواء» (ص ١٩٣ ـ ١٩٤)، ويضيف قائلاً «وهكذا نرى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به فيما يتصل

بالوجود الذاتي بوجه عام، ومن الواضح أنه إذا كنا في الفيزياء نهب الذرات فردية كاملة ونقول بالانفصال في تركيب المادة والضوء، فمن باب أولى أن نجعل للذوات الواعية استقلالاً كاملاً وعزلة، وأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالطفرة، وإلا كنا نمنح المادة من الاستقلال والفردية ما نحرم منه الذات الواعية. فالقول بوجود الطفرة ضروري إذن في الوجود الذاتي ضرورته في الوجود الفيزيائي». ليس هذا وحسب، بل إن «الوضع الأخير كما وضعته الميكانيكا التموجية يؤيد أيضاً ما نقوله هنا من ضرورة المواصلة إلى جانب الطفرة فهي تريد أن تحقق المواصلة بواسطة فكرة الموجة، وبربطها كل جُسيم بموجة ربطت بين المتصل والمنفصل وهذا ضروري من الناحية الوجودية نفسها» (ص ١٩٨).

وبعد، فهل يبقى مع هذا من معنى لقول صاحبنا: «ولا يجب مع ذلك أن نعد هذه الاهابة بالفيزياء دليلاً على حاجة علم الوجود إلى تبرير نتائجه بواسطة نتائج الفيزياء»؟ (ص ١٩٨).

الواقع أننا لسنا هنا أمام تناقض هيكلي في خطاب صاحبنا وحسب (استبعاد العقل والعلم، ثم الاستنجاد بهما)، وإنما نحن أمام «**وجودية علموية**»: وجودية تريد أن تؤسس نفسها على بعض النتائج الايبستيمولوجية التي أفرزها تطور العلم في أوائل هذا القرن عند اكتساحه عالم الذرة. وحتى في هذا المجال لا يخلو خطاب صاحبنا من التناقض، ذلك لأنه عندما يصف فكرة «الطفرة» بأنها «اللامعقول الأكبر»، ينسى ما سيقوله بعد عن الحل الذي اقترحته الميكانيكا الموجية لتجاوز مشكلة «الطفرة» هذه وهو الحل الذي أضفى المعقولية عليها (ربط كل جُسيم بموجة).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الاشارة إلى أن صاحبنا يتجاهل قضية **الاسبقية التاريخية** عندما يقول «والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر...» إن القضية هنا ليست قضية «شبه» بل قضية أسبقية تاريخية. ذلك أن مفاهيم «الانفصال» و«الطفرة» و«اللاحتمية»... الخ قد ظهرت وراجت في الفكر العلمي والفلسفي منذ العقد الأول من هذا القرن، أما هو فقد كتب رسالته في العقد الرابع بعد أن انتشرت هذه المفاهيم وشاعت وانتقلت من الميدان العلمي الضيق إلى الصحافة والشارع... وإذن فمن الضروري ـ اخلاصاً للحقيقة التاريخية ـ تحويل الجملة التي وردت في خطاب صاحبنا، وهي قوله: «وهكذا ترى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به»، (ص ١٩٧)، من الضروري تحويلها كما يلي: «**وهكذا ترى أن الاتجاه الذي قلنا به يسير منسجماً مع نتائج الفيزياء المعاصرة**».

ونحن عندما نقف عند هذه المسألة «الجزئية»، لا نفعل ذلك رغبة في «احصاء

الأنفـاس»، كلا. إن الأمـر يتعلق هنا **بـآليـة من آليـات الخـطاب النهضـوي العـربي المعـاصر** التي يتعينّ الكشف عنهـا وفضحها. فكـما يقرر الخـطاب السلفي، مثلاً، ان نتائج العلوم الحديثة تـأتي كل يـوم لتؤكد مـا «سبق أن قرره» هـذا الجانب أو ذاك من تراثنا ـ أي ما نقرره نحن بعدياً بالنيابة عن أسلافنا ـ فكذلـك يقرر الخـطاب الفلسفي «الوجودي» العربي أن نتائج العلوم المعاصرة جاءت لتؤكد ما قرره هو بعديـاً في ميدان الوجود. . . و«العقل العربي» لا يشعر بأي تناقض في مثل هذه الحالات: هو ينسج ـ هنـا ـ على منـوال العلم ليخرج بـالنتيجة التـالية، وهي أن العلم جـاء ـ «فيما بعـد» ـ مصدقاً لما بين يديه. **إنها النظرة السحرية للعالم التي مـا زالت ذات نفوذ كبـير في هذا العقل، العقل العربي.**

هنـاك جـانب آخـر لا بـد من الاشـارة إليـه، ودائـماً في إطـار ربط الخـطاب «الوجودي» الذي نحن بصدده بآليات الخطاب النهضوي العـربي وخصائصـه. يتعلق الأمر هذه المرة بآلية «التوفيق»، التي تحاول اخفاء نفسهـا هنا. ذلـك أن المادة المعـرفية (النظريات والآراء والمفاهيم والأفكار. . .) التي اعتمدها صاحبنا تتـألف من جملة من المعطيات والمقولات ترجع إلى خطابين متنافرين بطبيعتهما: معطيات ومقولات الخطاب العلمي، ومعـطيات ومقـولات الخـطاب الـوجـود ي بشقيـه الـلاهـوتي (كـيركغـارد) والميتافيزيقي (هيدغر). وهكذا يمكن القول إن الجانب «الأصيل»، في خطاب صاحبنا ينحصر في محاولة التوفيق بين هـذين النوعـين من المعطيـات. . . ومن سوء الحظ فـإن عملية التوفيق هذه غير ذات موضوع.

على أن التوفيقية الثاوية وراء خطاب رائد الوجودية في فكـرنا العـربي المعاصر لم تكن غـير ذات مـوضـوع وحسب ـ بمعنى أنها تفتقـد مـا يـبررهـا ـ بـل إنها جـاءت لتكـرس اللامعقـول بأعنف مـظاهره ملتمسـة لـه السنـد من العلم. نعم لقـد ثـارت الفلسفات الوجودية في أوروبا ضد «العقل». . . لكن لا «العقل»، هكذا بالإطـلاق، بل ضد نـوع من الفلسفات العقليـة هو بـالذات المثـالية الألمـانية وعـلى رأسها مثـالية هيغل. أما صاحبنا فقد نقل المعركة من معركة ضد المثاليـة إلى معركـة ضد العقـلانية عموماً، بل ضد العقل في كل زمان ومكان. وهذا ما يلاحظ بوضوح في بعض قراءاته «الـوجوديـة» للتراث الفلسفي في الاسلام حيث نجـده يمجد الـلامعقول ويهـاجم كل معقول[١٩].

* * *

(١٩) انظر على سبيل المثال المقدمة التي صدّر بها كتابه: **شخصيات قلقة في الاسلام**. وكذلك مقالته:
Abdurrahman Badawi, «L'Humanisme dans la pensée arabe,» *Studia Islamica,* VI MCMLVI.

نستطيع القول إن ما حاول خطاب «الوجودية العربية» اخفاءه بين ثنايا التعبير «الفلسفي»، قد ورد مكشوفاً في خطاب **«الجوانية»**، التي فضلت أن تكون صريحة صراحة الأسلوب الصحفي. إن «الجوانية»[20] لا تكتفي بالإعلان عن طبيعتها النهضوية، بل **تصر كل الإصرار على تقديم «التلفيقية» و «اللاعقلانية»، و «الوعظية»... الخ على أنها «أصول عقيدة» و «فلسفة ثورة»** وإلى القارىء البيان.

يقول صاحبها: «الجوانية اسم أطلقته من سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد اطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس» (ص ٩).

والجوانية ليست «فلسفة» وحسب، بل إنها «عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى «مذهب» أو الوقوف عند «واقع» وتتجه إلى «المعنى» و «القصد» من وراء اللفظ والوضع، وتنحو إلى «الفهم» و «التعاطف» لا إلى الحفظ والتقرير، وتدعو إلى العمل البنّاء مؤسساً على النظر الواعي، وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل» (ص ١٠).

والجوانية ليست عقيدة شخصية وحسب، بل هي «فلسفة ثورة لأنها نابعة من أعماق هذه الأمة الثائرة، ولأنها محاولة ايديولوجية لتحقيق أمرين لا بد منهما في مرحلة تطورنا التاريخي: الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له، والثاني اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له. وهي فلسفة ثورة أيضاً لأنها تنشد المثل الأعلى في عليائه بلا ترخّص في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادىء وإرادة التغيير والطموح إلى تقويم للأشياء جديد» (ص ١٠).

والجوانية ليست سهلة المأخذ كما قد يتوهم قارىء هذه السطور، بل هي «رحلة فلسفية طويلة» لا بد لمن يريد الاطلاع على «أسرارها» من أن يتهيأ نفسياً. «وهذا التهيؤ الخاص يتطلب من صاحبه جهداً روحياً خاصاً، يتطلب أن ينظر إلى الأمور «بعيون الروح» التي تحدّث عنها أفلاطون، ويتطلب كذلك «الانتباه الذهني» الذي جعله ديكارت شرطاً لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة أو ذلك «الوعي الترنسندنتالي» الذي رآه كانت مصباحاً لجميع عمليات التفكير...» (ص ١٤).

لا بد من كل ذلك وأكثر لأن «الجوانية على الطريق دائماً، ولا تعرف الوقوف

---

(٢٠) عثمان أمين، **الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة** (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤). هذا وسنشير داخل النص إلى الصفحات، كما هي عادتنا.

ولا تريد الانغلاق» انها «محاولة للتعبير عن ايماننا العميق بضرورة الميتافيزيقا وكرامة المعرفة وسلطان الأخلاق» (ص ٢٦). ولذلك فهي تقوم على «تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود، والإنسان على الأشياء، والرؤية عل المعاينة، والتمييز بين الداخل والخارج، وبين الكيف والكم، وبين بصر العقل وبصر العين» (ص ١٢١). فهي إذن «تنطوي على ضرب من الميتافيزيقا يمكن أن نسميها ميتافيزيقا «الرؤية الواعية» التي هي أقرب إلى الرؤية الفنية» (ص ١٢٧) ميتافيزيقا «تتبنى تفرقة الغزالي بين الرؤية «الحدسية» أو «النور الذي يقذفه الله في القلب» وبين طريق المشاهدة الحسية أو التحليل المنطقي» (ص ١٢٩). و «الجوانية مؤمنة إيماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح والمثل الأعلى» (ص ١٣٧). ومع ذلك فيجب الانتباه إلى أن «الفلسفة عموماً والجوانية خصوصاً لا تعارض العلم ولا تناقضه لأن لكل منهما مجاله ومهمته». وإذن، فـ «لا تنافر بين العقل والحدس، بل هما عندنا متكاملان، وكل ما في الأمر أن الحقيقة يدركها العقل تجزئة وتبعيضاً في حين يدركها الحدس احاطة واجمالاً» (ص ٢٥).

بعد هذا الوصف الخارجي ـ ولنقل «البرّاني» ـ الذي تقدمه «الفلسفة الجوانية» عن نفسها يقف القارىء متلهفاً إلى التعرف على «مكنوناتها» و «جواهرها»... ولكنه سرعان ما يبدأ في الإحساس بخيبة الأمل وهو يتقدم في قراءة «مدونة» صاحبها. ولا ترجع خيبة الأمل هذه إلى احساس القارىء بعدم قدرته على «الغوص» نتيجة عدم «التهيؤ الخاص» المطلوب منه في أول الكتاب... بل بالعكس، فصاحب الجوانية لا يقدّم لا على مستوى الخطاب ولا على مستوى «الرمز» ـ ما يتطلب تفكيراً أو معاناة... والحق أن ما يميز «الجوانية» عن مثيلاتها ـ أو على الأصح عن الفلسفات التي تلتقي معها في الاسم فقط ـ هو أنها ليست «جوانية» لا في أسلوبها ولا في مضمونها... فكل شيء فيها واضح وضوح المقالة الصحفية.

تريد «الجوانية» أن تجمع بين الماضي والحاضر. وهكذا تقدم لنا «قراءات» جوانية في اللغة وبعض جوانب التراث لا تخلو من تعسف... و «قراءات» جوانية كذلك في قضايا الحاضر مثل «الاشتراكية» و «الثورة»... لا تخلو من «طرافة»...

وهكذا فالأخلاق الاسلامية مثلاً «أخلاق جوانية» لأن العنصر الجواني في الأفعال هو حسن النية واستقامة الضمير (ص ١٩٨)، و «الجوانية تراعي ما يمكن أن نسميه في أخلاقيات أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) بلزوم الوسط» (ص ٢٠٤) وهي أيضاً أساس الأخلاق عند الصوفية كالغزالي وغيره.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فالجوانية ليست مجرد تجربة شخصية كالتصوف مثلاً بل هي «فلسفة قومية» وهي «روح الاشتراكية» (ص ٢٤٠) وأكثر من

ذلك فـ «**الأمة العربية تحمل رسالة جوانية**» (ص ٢٢٥). ذلك أن «الأمة العربية مثالية ومثاليتها تقوم على مبدأين جوانيين: العقل والأريحية. والعقل الذي يعتمد العربي عليه هو المتجلي في الايمان بالحق وفي تقديس العدالة (...) أما الأريحية فلا نزاع في أنها فضيلة عربية، إنها تسعى أن ينسى المرء نفسه وأن يعطي من نفسه لغيره...» (ص ٢٢٥) «أما رسالة الأمة العربية فتتلخص في أمور» منها «رعاية الكرامة الانسانية» و «نشر الروحية» وتحقيق «الاشتراكية الديمقراطية التعاونية لأن المجتمع العربي كما قلنا يعلي من شأن العقل والأريحية ولذلك وجب أن تقوم اشتراكيته على علاقات الاخوّة والصداقة بين أفراده» (ص ٢٣٠) ليس هذا وحسب، بل ان «الاشتراكية العربية ليست نظريات ولا «ايديولوجيات» ولا قوانين ولا مظاهر، بل هي أصول عقيدة قد استقرت في النفوس وجرت مجرى الطبائع فأصبحت فلسفة ثورة انسانية تتمثل في العطف على المحرومين والمظلومين والاستنكار للمحتكرين والمستغلين وتؤمن بسيادة الشعب والمساواة بين المواطنين» (ص ٢٤٣).

وليس «الماضي» و «الحاضر» وحدهما الجوانيَيْن... بل إن **اللغة العربية التي تجمع بينهما جوانية كذلك**. هي جوانية بمعنى أنها لغة الاتصال المباشر بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، **هي لغة حدسية وليست لغة استدلالية**. بل إن «أول السمات التي تتميز بها لغة القرآن هي أنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له في أية لغة من اللغات الحية المعروفة» (ص ١٥٢) وآية ذلك «أن لغتنا في طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها إلى اثبات ما يسمى في اللغات الغربية فعل الكينونة» (ص ١٥٣). «ولعل هذا الاضطراب في اللغات الغربية الحديثة (إلى فعل الكينونة) سبب من أسباب ما اعتاده الناس في الغرب من التماس شهادة خارجية حية لكل قضية خارجية عقلية تحتمل «الصدق» و «الكذب» كما يقول مناطقة العرب، وكان معيار «الحق» عندهم هو مطابقة ما في الذهن لما هو خارج الذهن، وكان الوجود «العيني» مقدماً على الوجود «الذهني» (ص ١٥٥). **أما اللغة العربية فهي «تفترض أولانياً وابتداء أن مجرد اخطار المعنى في الذهن، وهو مجرد ثبوت «الآنية» أو وجود الذات العارفة التي تقرر المعنى، كافٍ وحده لإثبات هذا المعنى**» (ص ١٥٧) وبعبارة أخرى «أن اللغة العربية تفترض دائماً أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحواس» وأن «الماهية متقدمة على الوجود» (ص ١٥٧). ومن هنا كان «للغتنا العربية أثر كبير في تكوين عقليتنا وتدبير فكرنا وتصريف أفعالنا وهداية سلوكنا يفوق كل أثر سواه» (ص ١٥١)، بل إن «هذه النظرة الجوانية الأصيلة في اللغة العربية كان لها قطعاً أثر كبير في نزوع أهل الأصالة من المفكرين إلى اتخاذ الجوانية فلسفة متميزة لهم في أمور الدين والأخلاق والسياسة على السواء» (ص ١٦٣).

وبعد فما عسى أن ينتظر منا القارىء قوله حول خطاب «الجوانية»؟ لقد التزمنا

السكوت عن المحتوى والمضمون، لجعل انتباهنا كله ينصرف إلى شكل الخطاب وآلياته، ولكن يبدو أن المضمون التلفيقي الزاخر بالمتناقضات والادعاءات في كلام الجوانية عن نفسها قد أضفى نوعاً من «المشروعية» على تناقضاتها على مستوى الخطاب، ولذلك غدا من الصعب الفصل فيها بين «الشكل»، و «المضمون». وإذن فنحن سنظلم خطابها إن تحدثنا عن «الشكل فيها» وسكتنا عن المضمون... ولذلك سنسكت عنهما معاً حتى نكون أكثر «عدلاً».

ومع ذلك لا بد من كلمة حول دلالة «الجوانية» بالنسبة لموضوعنا. والواقع أن أهمية «الجوانية» بالنسبة لنا ليست فيما تدعيه أو تثبته، ولا في الطريقة التي بها تدعي وتثبت... بل ان أهميتها بالنسبة لموضوعنا في كونها تطرح نفسها كبديل لـ «البرانية»[21] أي كبديل للمعرفة العقلية التي تعتمد البرهان التجريبي والاستدلال المنطقي، ولذلك نجدها تنتسب إلى روحانية الغزالي عندما يتعلق الأمر بطلب سند من التراث، وإلى روحية برغسون عندما يتعلق الأمر بطلب سند من الفكر الأوروبي المعاصر، **ومن هنا كانت «الجوانية» تقدم نفسها على أنها فلسفة «العقل العربي» المشدود بألف وثاق إلى «اللاعقل» في تراثنا العربي الاسلامي. والمتطلع إلى الارتفاع إلى مستوى «اللاعقل» في الفكر الأوروبي المعاصر**. وذلك مظهر آخر من مظاهر اشكالية «الأصالة والمعاصرة» في فكرنا العربي المعاصر... مظهر تتخذ فيه هذه الاشكالية صورة الجمع بين «أصالة» اللاعقل العربي و «معاصرة» اللاعقل الأوروبي... كل ما ينتمي إلى الماضي العربي «أصيل»... وكل ما ينتمي إلى الحاضر الأوروبي «معاصر»... حتى ولو كان الأمر يتعلق باللاعقل هنا وهناك.

ذلك هو الدرس الأساسي الذي تقدمه لنا الجوانية. فلنقنع به وحده... ولننتقل إلى لون آخر من ألوان الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

* * *

من خصائص الخطاب الفلسفي أنه يقبل التلخيص و «التمطيط» والشرح والتعليق، والحكاية والتأويل... سواء باللغة التي كتب بها أو بأية لغة أخرى... ذلك لأنه خطاب عقل ـ والعقل مشترك بين الناس. وإذا كنا قد اخترنا في هذا الكتاب ترك المؤلفين يتحدثون بأنفسهم ومن خلال نصوصهم، لأن ما يهمنا هو الخطاب وليس مضمون الخطاب... فإننا سنكون مع صاحب «الفلسفة الرحمانية» مجبرين على ذلك. إننا سنكون مضطرين إلى ترك الكلمة له، وله وحده، طول الوقت

---

(٢١) معروف أن صاحب «الجوانية» قد خاض معركة «كلامية» مع صاحب «البرانية» داعية الوضعية المنطقية سابقاً زكي نجيب محمود.

الذي يستغرقه التعامل معه. . . ذلك لأن خطابه «الرحماني» لا يقبل «النيابة» عنه كما سيلاحظ القارىء ذلك بنفسه. وإذن فتقتصر مهمتنا على فتح الأقواس واغلاقها: على الاختيار بين نصوص تكرر نفسها في كل كتاب من كتب صاحبها. . . بل داخل الكتاب الواحد. . .

يعلن صاحب «الرحمانية»[22] عن «**انشاء فلسفة عربية يتحوّل بها ما نسجته الحياة عفواً إلى مستوى من الشعور، بحيث نشترك مع العناية (الإلهية) في تعيين مصيرنا، نشترك بذلك هذه المرة ونحن أحرار**» (٢ ـ ٤) «فلسفة تؤدي بنا إلى نتيجتين هامتين: الأولى إرساء فكرة البعث على قواعد صحيحة، والثانية اسهام العرب اسهاماً جديداً وحاسماً في التراث الانساني» (١ ـ ٣٢).

فلسفة عربية. . . من أجل البعث والنهضة. . .

جميل. . . ولكن **بأي معنى هي «عربية»؟. . . وبأي معنى تفهم «النهضة»؟**

يؤكد صاحب «الرحمانية» أن «للعرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم، لم يعبّر عنها حتى الآن أي مفكر آخر تعبيراً كلياً، إذ إن أحداً منهم لم ينتبه إلى أن الطريق التي تؤدي إليها يجب أن تستند إلى فهم اللغة العربية. فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تبدع لكل معنى من المعاني الوجودية الكبرى صورة تستقطبه وتؤديه بأمانة» (١ ـ ٣٢) وهو يخبرنا أن هذه الفلسفة قد انبثقت في ذهنه دفعة واحدة عندما كان بصدد دراسة المعجم العربي. لقد لاحظ أنه بينما تسرد معاجم اللغات الأوروبية مفرداتها مرتبة حسب تسلسلها الأبجدي، يعمد المعجم العربي إلى وضع كل كلمة مع أسرتها المعبّر عنها في المصدر. وهو يرى أن هذا الاختلاف ليس مجرد صدفة بل هو يرجع إلى اختلاف مجموعتين لغويتين في طبيعتهما: المجموعة العربية أو الساميّة، والمجموعة الآرية الغربية، وبالتالي إلى الاختلاف بين عقليتين أو بين نظرتين إلى الوجود، وبكلمة واحدة: بين «فلسفتين» عربية وأوروبية.

يتعلق الأمر إذن، لا بفلسفة عربية مستوحاة من معطيات الواقع المعاصر، واقع العرب في القرن العشرين، الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري، بل، بـ«**الفلسفة العربية» الثاوية وراء كلام العرب، الكامنة في لغتهم وألفاظهم**، «الفلسفة» التي بها تميزوا ويتميزون، عن الأقوام الأخرى. إنها إذن «**فلسفة قومية**»،

---

(٢٢) زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ٤ مج (دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤) وقد صدر المجلد الأول عام ١٩٧٢ والثاني عام ١٩٧٣ والثالث والرابع عام ١٩٧٤. هذا وسنحيل داخل النص إلى هذه الطبعات: الرقم الأول يشير إلى المجلد والثاني إلى الصفحة.

بالمعنى الأعمق للكلمة، الفلسفة التي تعبّر عن ماهية الأمة، ماهيتها «الاجتماعية» وماهيتها «الروحية».

وإذن، فـ «النهضة»، بالنسبة للعرب ليست ـ هنا أيضاً ـ إنشاء شيء جديد بل هي بعض ما مضى من حقيقة الأمة العربية وجلاء لأصالتها كما تختزنها اللغة... لغة الضاد. ذلك لأنه «لما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب وفنون، قد شيّد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح البعث عندنا في العودة إلى الينبوع، إلى الحدس المتضمن في الكلمات...» وبعبارة أخرى إن «لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلّي عبقرية أمتنا هي مستودع لتراثنا. فما لنا إلا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة. إن مثل كل كلمات لغتنا كمثل البذرة من النبات، يضمر فيها المعنى ضمور الحياة في البذور، فليس للذهن إلا أن يتمثلها حتى يصبح الخيال من استجلائه معناها بمثابة الموسم من استجلائه كوامن الحياة» (١ ـ ٢٩٨). «وإذا كان عالم المستحاثات Paléontologie يبعث بخياله الفني في أجزاء الهيكل العظمي المبعثرة في جوف الأرض بالوحدة الحياتية التي أنشأتها، فالعربي أيضاً بدراسته لسانه الذي تتلخص فيه كافة تجليات أمته دراسة توليدية Génétique، وبإتمام ذلك ببعثه الموجات التاريخية التي تحققت فيها هذه التجليات بسيطرة الأمة على القدر، تنكشف له ماهية أمته فيرتقي بهذا الكشف من الناسوت إلى اللاهوت» (١ ـ ١٠٨).

«النهضة»، «بعث الموجات التاريخية»، اكتشاف «ماهية الأمة»، الارتقاء من «الناسوت إلى اللاهوت»... كل ذلك من خلال دراسة اللغة العربية والوقوف على أسرارها؟

كيف؟

إن نقطة البدء هي إدراك «خصوصية» الكلمة العربية. وإذا تساءل المرء: «إلامَ يرجع الاختلاف بين اللسان العربي وبين اللغات الأخرى؟» كان الجواب: «إلى بدائية لساننا إلى جذور كلامنا في الأصوات الطبيعية، إلى أصالة العلاقة بين الكلمة ومضمونها، وبتعبير آخر إلى العلاقة الطبيعية بين الصورة الصوتية والمعنى» (١ ـ ١١). بيان ذلك «إن اللسان العربي اشتقاقي البنيان ترجع كافة كلماته إلى صورة صوتية ـ مرئية مقتبسة مباشرة عن الطبيعة: عن الطبيعة الخارجية تقليداً للأصوات الحاصلة فيها مثال ذلك «تر»، «فق»، «خر»، «خش»، «زم»... أو عن الطبيعة الانسانية بياناً لمشاعرها، مثال ذلك «أنّ»، «أهّ»...» وهكذا فـ «الكلمات العربية لم تزل ذات جذور في الأصوات الطبيعية، وأن اللسان العربي لم يزل محتفظاً بنموه نحو

أداة بيانية متكاملة منذ ظهور الانسان حتى الآن. ونحن نعني بظهور الانسان مرحلة الانتقال من عبارة الهيجان (= التعبير بالانفعال) الطبيعية إلى الكلمات التي تعبّر عن معانٍ يجيش بها الوجدان، كالانتقال من «آخ» التي هي عبارة عن التوجه إلى «الأخ» و«الأخوة» و«الأخاء» أو كالانتقال من «أن» إلى «أنا» والأنانية. . .» (١ ـ ٤٦).

وإذن فـ «الكلمة العربية ليست (. . .) رمزاً يلتصق به المعنى عرضاً واتفاقاً، كما هي الحال في تعريف الكلمة في اللغات الأوروبية، بل إنها صورة تتألف من صوت وخيال مرئي ومن معنى هو قوام تآلفهما» (١ ـ ٣٠٤) ذلك أنه «بينما كانت الكلمة في اللغات الهندية والأوروبية تتحول من صورة إلى رمز، فتمهد بهذا التحول لذهن صاحبها أن يدرك النظام قانوناً في الكون وعدلاً في المجتمع وعقلاً في النفس، كان اللسان العربي يوجه بنيانه الاشتقاقي في ذهن متكلميه نحو المعنى الذي هو مصدر النظام. إن الكلمة العربية من المعنى الذي أنشأها بمثابة الجسد من النفس، تحمل طابعه وتكشف عنه، حتى إذا اتجهت المشتقات متقاربة نحو الحدس، تحوّل الحدس مصدر الاشتقاق، من وميض إلى بصيرة، فتتجاوب في منظومة أسرة الكلمات العربية المفهومات العقلية والمدلولات الحسية، فتنمو بتجاوبهما الشخصية إذ ليس للذهن إلا أن يساير وجهة التجاوب حتى يهتدي إلى بزوغ الحقائق. . . كذلك الكلمة، الكلمة العربية تدل على مصدر اشتقاقها: الحدس، دلالة الأنغام على الإلهام في الأنشودة».

هذا الحدس، حدس العلاقة بين الكلمات في بنيانها المشترك من جهة، وحدس العلاقة بين الصورة والمعنى في الكلمة الواحدة، من جهة أخرى، يكشف لنا عن حقيقة العلاقة الصميمة التي تربط بين أبناء الأمة الواحدة، كالأمة العربية، لا بل بين كافة الموجودات الحية ـ بل بين أجزاء الوجود كله. إنها العلاقة التي تجد دلالتها «العميقة» في كلمة «رحمانية»، باعتبار أن «كلمة رحماني تدل بمصدر اشتقاتها «رحم»، وبصيغتها «رحمان» المتضمنة معنى الاشتراك، على الاتصال من الصميم بين الكائنات. ورمز هذا الاتصال هو الرحم بحيث تكون العلاقة على أتمها بين الجنين وأمه، حتى إذا استقل الجنين تكويناً بالولادة يبقى الاتصال بينهما رحمانياً» (٣ ـ ٣٣).

كيف اهتدى صاحبنا إلى فكرة «الاتصال الرحماني» هذه؟ هل من ملاحظة ـ أو «حدس» ـ العلاقة الاشتقاقية التوالدية التي تنتظم الكلمات في المعجم العربي. . . أم أنه أخذ الفكرة من فلسفة أخرى قديمة أو معاصرة. . .؟

مهما يكن من أمر، فإن فكرة «الاتصال الرحماني» تؤسس كل فلسفته: انطولوجياً ومعرفياً وغاية.

ـ فمن جهة يقرر أن «الوجود ذاته ذو بنيان رحماني مثالي قوامه المشاركة»

(٢ ـ ١٦٦) وأن «الكـائنات من بـاريها هي بمثـابة الجنـين من أمه تستمـد منـه النسـغ والقـوام» (٢ ـ ١٦٨) وأن «النهـج في نشـوء الكـائنـات وارتقـائهـا نحـو الـذات ليس نهج الـديالكتيـك، بل النهـج الرحمـاني الغني القـائم عـلى الاتصـال من الصميم مـع الكائنات وعلى إنشاء الصورة التي بها تتحول العنايـة من حالـة إبهام إلى عبقـرية ذات تصرّف في شؤونها كـما يتجلّى الأمـر لذي البصـيرة إذ هـو ينشىء التحفـة الفنيـة» (٣ ـ ٨٢). وهذا الاتصال الرحماني ربما كان مظهره الأول «المظهر الـذي مهّد للحيـاة سبيل الارتقاء من الطبيعة إلى الانسانية هو الحب: في الحب يتبادل الرجـل والمرأة النـظرات والخـطرات فتنمو من تبـادلها الحيـاة. وقد ينتهي هـذا التبادل بـوحـدانيـة عليـا. . .» (١ ـ ٦٨). وبعبـارة أخرى: «الـوجود (من وجـد، مصدره الـوجد، ومنـه الوجـدان والتواجد) وحدة حية ذات قطبين، المعنى والصورة، المعقول والمحسوس، الملأ الأعـلى والطبيعة: الأول بمثابة الروح والثاني بمثابة البدن، يقابلهما الوجدان الفارق بين الهدف وغايته، بين المفهوم ومعناه، بين الطبيعة والحقيقة، بين الناسوت والـلاهوت» (رسـالتا الفلسفة والأخلاق ص ٤٤).

ـ ومن جهة ثانية يؤكد أن «النفس وإن ارتقت إلى الحقيقـة فهي ليست منفصلة مطلق الانفصال عنها، بل إن الحقيقة لهي من النفس بمثابـة الجنين من أمـه» ذلك أنـه «لمـا كان مصمم الحيـاة في الانسان يتعـدى حدود بـدنه فـإنه خلق عـالمـاً من الـرمـوز (المؤسسات العامة كالعرف والأخلاق والفقه واللغة) تحقيقاً لما ينطوي عليه. وأن الحياة عندما تستوفي شروط تحقيقها باستجمام هذه التجليات المقـابلة لتلك المؤسسات العـامة ينكشف لها بنيانها بالبصيرة أو النبوة (وهما شيء واحد). فمصدر الانبثاق هو إذن نظرة رحمـانية في بنيـان الوجـود (الحياة، الكـون). وهذه النـظرة الرحمـانية إمـا أنها بصـيرة (مستنيرة بنور ذاتها حيث المعرفة والوجـود متآحـدان) تسبق حينئذ تجليـاتها وتـوجّهها، وإما أنها حدس يلتبس فيـه المعنى بالصـورة، وبتسانـدهما (المعنى والصـورة) وتجاوبهـما يتحقق، أي أن الصـورة تستـدعي المعنى إلى الـــوضـوح، والمعنى يلقي بشفقـــه عـلى اتجاهات الصورة فيستقطبها وبها يتحقق. ولكن القـدر (وهو تـلازم الحوادث خـارجية كانت أو داخلية) يكون تياراً من التلازم المتدافع المظاهر، فيغمر بنزعته المتدافعة هـذه النظرة الرحمانية أو الحقيقة، ويكسفها بموجته عن النفس كما تكسف الغيوم النجوم عن الرؤية. ومـع ذلك فقـد تظل بعض الأشعـة مطلة من خـلال هذا الحجـاب السديمي فيسرع الذهن حينئذ إلى تثبيتها بمفهوم مقتبس الاطار من المكان. وما الحياة المتجلية في هذا المفهوم إلا ذكرى تلك النظرة تحتفظ بهـا كما تحتفظ القـطعة الفنيـة بمشاعـر الفنان مبدعها. تلك هي النظرة الرحمانية في الـوجود متحـررة من علاقـات الزمـان والمكان، ومن الصور التي ينطوي عليها هذان الظرفان. أما في الحدس فيصـطفي المعنى الصور المحققة له بين البوادر البدئية التي هي أكثر صلاحاً لوجهـة نظر الانسـان في الوجـود،

فيتخذ الأصوات الموافقة لهذه البوادر والمنطوية على مداد مشترك معها فيصنع منها الكلمات وهذه تصبح بدناً له. . . ولما كانت الحياة تنمو بتجاوب بين المعنى وتجلياته، بين الملأ الأعلى والطبيعة، فالصور التي تتجلى بها هذه الطبيعة للإنسان هي على الخصوص مرئية، مما أدى إلى تفرع الصور الصوتية ونموها بتداعيها مع الصور المرئية. فالكلمة تحتفظ ببنيانها بنسبة ما تشترك هذه الصور الصوتية ـ المرئية بالمداد الأصيل، مداد البوادر التي اختارتها الحياة بدلاً لها» (١ ـ ٨٥).

تلك هي النظرة الرحمانية بصيرة وحدساً. أما «الاتصال الرحماني بالأحياء فيتم بالاستناد إلى العلاقة الأصلية بين الصورة والمعنى، بين البوادر والشعور. فإذا ارتسمت العبارة في الذهن، انبعث معناها في وجدان من تعاطف معها رحمانياً. ومتى انبعث المعنى أصبح الإنسان أقبل على العمل بمقتضاها نحو الآخرين ـ هكذا يتم الاشتراك بالشعور والآراء بين الناس» (٢ ـ ١٦٨).

ـ ومن جهة ثالثة فالفلسفة الرحمانية ليست فلسفة وجود ومعرفة وحسب، بل هي أيضاً فلسفة أمة تحمل رسالة. «ورسالة العرب في هذه المرحلة التاريخية هي خلق عالم تنسجم فيه الطبيعة مع الانسانية» (١ ـ ٢٧٢) «. . . لقد شطت العقلية العربية بتعميمها نظام الشؤون الانسانية الرتيب على الحوادث الطبيعية ذات القوام النسبي، وتشط العقلية الحديثة باتخاذها الشؤون الانسانية التي يقوم عليها كياننا بوعينا، على مثال الحوادث الطبيعية القائمة بذاتها» (٣ ـ ٩٩). ذلك أنه «إذا كانت الحياة تنمو بتجاوب قطبيها، الطبيعة والملأ الأعلى. . . الصورة والمعنى، تجاوباً تفصح به عن مكنوناتها آيات «بينات»، وكان الميل إلى الصورة قد بلغ مداه ببلوغ «نيوتن» قانون الجاذبية الكونية، فإن الصبوة إلى المثل الأعلى قد تجلت في أجلى مظاهرها حين كان الأمر يجنح إلى الحرية بِمَعِيَّتِهِا: الانطلاق والأصالة. أفلم تبلغ الصبوة إلى المثل الأعلى أشدها حين كان الاسلام والمسيحية يلقيان طابعهما العربي السامي على الحياة في القرون الوسطى حين كانت هاتان الديانتان تقيمان شؤون الانسانية على نظام رتيب تتعين مراتبه بمدى الصبوة إلى الحقيقة الانسانية؟» (١ ـ ٢٧١).

كان ذلك أيام ازدهار حضارتنا؛ أما عندما «التبس الرمز بالمعنى. . . و ـ هبط الناس منحدرين عن مستوى الغريزة. . . ـ فقد ـ تردت ثقافتنا في أواخر القرون الوسطى. فانتهى بنا الأمر إلى تحوّل المعرفة إلى «سفسطة»، وتحوّل الأخلاق إلى «دروشة». أما اليوم وقد استيقظنا من سباتنا على ضوء الحضارة الحديثة وانشقت عنا الأوهام بتأثير المعارف العلمية، تلك الأوهام التي تحصل من التباس الوجدان بالطبيعة، فما علينا إذن، إلا استكمال شروط هذه اليقظة بالعودة إلى الحياة في

ينبوعيها: الانسانية والطبيعة. ونحن إذا كنا نبلغ الطبيعة بالعلم، فإننا نرتقي إلى الانسانية بفقه تراثنا، ومتى استكملنا شروط نهضتنا بإنشاء قاعدة كياننا انشاء متناسباً مع تقدم العلم والصناعة، تمكنّا من خلق ثقافة إنسانية رقعتها على مقياس فسحة قاعدة حياتنا في الطبيعة، وعندئذ نتمكن من ردع الثقافة الحديثة عن شططها في فهم الإنسان، كما رَدَعَنا العلم الحديث عن شططنا في فهم الطبيعة. ولكن بعثنا لن يكون بعث فعالية تتناول سطح الحياة وحسب، كما هي الحال في الأمم التي انطقت قواها بتأثير التقدم في العلم والصناعة، بل انه سيكون بعث فعالية تتجه نحو الصميم بحيث ينكشف معنى المرحلة التاريخية معرفة ورسالة، انكشاف إلهام الأنشودة في الوجدان شعوراً ورسالة» (١ ـ ٢٧٦).

وبعد فيقول صاحبنا: «ينهج الذهن في معرفة الحقيقة أحد نهجين: إما أن يسلك سبيل الفكر فيفكك عناصر المفهوم مرجِّعاً الواقع إلى حِكمة وجوده كعلة تتقدم عليه أو كغاية تتأخر عنه، ليربط بعدئذ المفاهيم بسلسلة من المبادىء جاعلاً بها البنيان العقلي معادلاً للحقيقة ـ وكلمة فكر بنشأتها من «فك» تدل على هذا المنهج ـ وإما أن يتصل رحمانياً بالكائنات اتصالاً يفقه به معانيها لينشىء من موضوع اتصالاته المفاهيم التي يلخصها بها، حتى إذا ما انتظمت هذه المفاهيم متقاربة بوحدانية الآية، مبعث وجود المفاهيم ذاتها، أدرك غاية مرتقاه» (٢ ـ ١٧٥)... وصاحبنا يرفض المنهج الأول ـ منهج التحليل والتركيب، المنهج المعتمد على الاستدلال العقلي القائم بدوره على مبدأ السببية ـ ويتبنى «المنهج» الثاني الذي يسميه بـ«المنهج الفني» القائم على «الاتصال الرحماني»... هذا الاتصال الذي يذكرنا بالحدس الأفلاطوني و«الحدس» البرغسوني.

فماذا كانت نتيجة هذا المنهج على فلسفة صاحبنا؟

يخاطبه، بعد وفاته، أحد أصدقائه الذين كانوا ملازمين له، قائلاً: «والواقع أنك أعرضت عن المنهج التحليلي، ولم تستخدمه إلا لماماً، وكأنه ثار لنفسه منك فأبقى فكرك عند حدود الايحاء الفني، يعوزه الربط الدقيق بين المفاهيم والتعبير الشفاف عن المشكلات الفلسفية، هذا التعبير الذي يستطيع وحده أن يتحدث إلى العقل فيقنعه وخير دليل على ما أقول هو أنك، عند رجوعك إلى التراث العربي، لم تستعده، بل أعدته، أرى أنك اقتصرت على ترداد الآيات الكريمة، وعلى ذكر أبيات من الشعر الجاهلي دون ما تحليل عقلي مفحم ودون ما تفسير. فكأنك تنطلق من مصادرة لا برهان عليها، هي أن التراث العربي تعبير عن فكرتك، يختلف في ألفاظه عنها،

وينطبق معها في معناه، وهذا أمر لا يقوم عليه برهان»[٢٣].

ويقول عنه كاتب مقدمة المجلد الثالث من مؤلفاته: «. . . وهو في ما يبدو آخر ممثلي الأفلاطونية ـ الأفلوطينية لدينا، وأكثرهم تماسكاً ووضوحاً، تبنّاها وعرّبها، بمعنى أنه ابتدع المفردات والصيغ الأسلوبية اللازمة لأدائها بلسان عربي. وبمعنى آخر، أهم من الأول، وهو أنه أضاف إليها الجانب الذي تميّزت به السياسات العربية فكراً ورأياً عاماً. نقصد اعتقادنا الجازم، في عصر الانحطاط خاصة، بأن هناك ـ وهذا ما يجب أن يكون ـ زعيماً بطلاً قادراً على أن ينهض بالأمة فيعيد إليها وحدتها وكرامتها المهدورة» (٣ ـ ١٣).

هنا يكمن، في نظرنا، تناقض الخطاب «الرحماني». نعم، نحن لا نملك الحق في لوم فيلسوف ما بسبب اعتماده هذا المنهج دون ذاك: قد يحق لنا تصنيفه ضمن جماعة «الروحانيين» أو «الغنوصيين» بدل وضعه مع «الماديين» أو «العقلانيين» وقد نسمح لأنفسنا بالذهاب إلى أبعد من ذلك فنصفه بأنه «رجعي» أو «تقدمي» أو بغير ذلك من الأوصاف التي تتضمن أحكاماً ايديولوجية، ولكن عندما يتعلق الأمر بفلسفة تبشر، بصراحة والحاح، بـ «النهضة» و «التقدم»، وفي منتصف القرن العشرين بالذات، فإننا لا نملك إلا أن نسجل **تناقض** «الأفلاطونية ـ الأفلوطينية»، وبالتالي **«المنهج الرحماني» مع هذه الأهداف**: **أهداف النهضة والتقدم والوحدة، وذلك لسبب بسيط هو أن هذه الأهداف، أهداف عقلانية، بمعنى أن تحقيقها يتطلب فعالية العقل وليس صوفية الحدس**. هذا في حين أن «المنهج الرحماني»، منهج لاعقلاني. **فكيف يمكن الوصول إلى ثمار العقلانية بطريقة لاعقلانية؟**

التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللاعقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر[٢٤]. فلنبرز هذا التناقض في هذه الخاتمة.

لقد ميزنا بين نوعين من الخطاب الفلسفي في فكرنا المعاصر: خطاب يرافع من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي ـ الفلسفة العربية الاسلامية ـ وهذا ما خصصنا له الفصل السابق، وخطاب ينشد تشييد فلسفة عربية، جديدة ومعاصرة، وهذا ما

---

(٢٣) انطون مقدسي، «في البدء كان المعنى [ذكريات المقدسي مع الأرسوزي،» **المعرفة** (سوريا)، العدد ١١٣ (تموز/ يوليو ١٩٧١)، ص ٦٢.

(٢٤) لم نتناول محاولات رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي الشخصانية لأنها كتبت أصلاً بلغة أجنبية (الفرنسية) وبالتالي فهي «لا تنتمي» إلى الخطاب العربي المعاصر. كما لم نتناول بعض المحاولات الجانبية التي لا تتعدى ابداء وجهة نظر في هذه القضية الفلسفية أو تلك (يوسف كرم مثلاً) والتي لا تتجاوز الدعوة إلى تبني مذهب معين (شبلي شميل، زكي نجيب محمود. . .).

تناولناه في هـذا الفصل. وإذا كنـا قد فصلنـا بين هـذين الخطابـين فليس ذلك بسبب «ضرورة منهجية» كما يحصل عندما يكون المرء أمام مـوضوع متشـابك الأجـزاء مترابط الأطـراف. . . بل بـالعكس، لقد فعلنـا ذلك تحت ضغط ضرورة «مـوضوعيـة»: إن الانفصال التام بين الخطابـين هو الـذي فرض علينـا الحديث عنهما، كلاً عـلى حدة. وتلك **مفارقة لا بد من الوقوف عندها قليلاً**.

نعم، ليس من المـطلوب في مؤرخ الفلسفة أن يكـون فيلسوفـاً ـ أي ذا فلسفـة صريحـة ـ ولا في الفيلسوف أن يكـون مؤرخاً للفلسفـة ـ أي ذا وجهـة نـظر معلنـة في تاريخ الفلسفـة ـ ولكن هل يمكن قيـام فلسفة جـديدة بـدون «الاستناد»، بـالقبول أو بالنفي ـ على فلسفة سابقة؟ **أوَليست الفلسفة قراءة متجددة لتاريخها الخـاص؟ أوَليس «كل فيلسوف يستعيد تاريخاً وينتظم في تراث»؟**[٢٥].

إن هـذه القضية الأسـاسية في الفكـر الفلسفي غائبـة تماماً عن حقل الخـطاب العربي المعاصر الباحث عن فلسفة للحاضر والمستقبل: **إن هذا الخطاب يتجاهل تمـاماً الفلسفة العربية الاسلامية المنحدرة إلينـا من الماضي، بـل هو يـرفضها ويتنكـر لها في كثير من الأحيان: يرفضها ويتنكر لها إما بالسكوت عنها ـ بـ «اعدامها» ـ وإمـا باتخـاذ موقف سلبي منها قد لا يختلف عن موقف فقهاء الأمس واليوم**.

قد يعترض معترض ويقول: ليس المطلوب من الفلسفة في القرن العشرين ـ بل لا يجوز لها ـ أن ترتكز على فلسفة القرون الوسطى. إن المطلوب هو تجاوزها، فقضايـا اليوم ليست هي قضايا الأمس، وحاجتنا إلى الفلسفة اليوم إنما يمليها الحاضر ومشـاكله لا الماضي وقضاياه. وعلى الرغم من أننا نؤمن بأن الرجوع إلى فلسفة المـاضي ـ فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ـ لا زال من جملة المهام التي تطرح نفسها علينا في الحاضر، وبالضبط من أجل «تصفية الحساب معها»، من أجل ممارسة فعلية لعملية التجاوز ـ الجدلية ـ المطلوبة، على الرغم كذلك من اعتقادنـا بأن بعض قضـايا الأمس لا زالت تفرض نفسها علينا اليوم (قضايا العقل، والنقل، والحرية. . .)، على الرغم من هـذا وذاك فإننـا سنكون مستعـدين لقبول ذلـك الاعتراض ـ ولـو جـدلاً ـ لـو أن خطابنا الفلسفي المعاصر يولي الأدبـار كلها لمـاضينا الثقـافي بكل جـوانبه. . . هـذا في حين أن الذي حدث ويحدث هو العكس تماماً.

والحق أن ما يلفت النظر أكـثر ـ وهذا هـو ما يهمنـا بالـذات ـ هـو أن الخـطاب الفلسفي العـربي المعاصر بنـوعيه يتجـه، عندمـا يريـد أن يربط نفسـه بتراثنـا العـربي

---

(٢٥) مقدسي، نفس المرجع، ص ٥٩.

الاسلامي إلى أكثر جوانب هذا التراث بعداً عن الفلسفة، بل إلى أشدها عداوة للفلسفة والفلاسفة. وهكذا فبينما اتجه الشق الأول من الخطاب إلى أصول الفقه من جهة، وإلى النزعات الاشراقية من جهة ثانية بحثاً عن منابع أو مظاهر «الأصالة» في فلسفة الماضي، كما رأينا ذلك في الفصل السابق، يتجه الشق الثاني من نفس الخطاب إلى «أسرار» اللغة العربية، أو إلى أسرار «النفس» و«الوجدان» لتأسيس أصالته هو كما تجلى ذلك واضحاً في هذا الفصل. وهكذا، **فالخطاب الفلسفي العربي المعاصر لا يكتفي بتجاهل القطاع الفلسفي العقلاني في تراثنا، بل انه يطلب النجدة من القطاع اللاعقلاني في هذا التراث كلما شعر بالحاجة إلى «أرض» قومية يضع عليها احدى «رجليه»**.

وليس هذا وحسب، بل إننا نجد الظاهرة نفسها عندما نتجه بأنظارنا إلى «الأرض» الأخرى التي يحاول هذا الخطاب أن يضع عليها «رجله» الثانية، نقصد بذلك الفلسفة الأوروبية التي تشكل بالنسبة للمحاولات الفلسفية العربية المعاصرة مجال «المعاصرة». هنا أيضاً نجد **الارتباط الصريح بالتيارات اللاعقلانية في الفكر الأوروبي المعاصر**، بل بأكثر الجوانب لا عقلانية في هذه التيارات، مثلما رأينا بالنسبة للوجودية، (يمكن اظهار ذلك أيضاً من خلال ارتباط الجوانية والرحمانية بالبرغسونية من جهة، وببعض جوانب المثالية الألمانية من جهة أخرى).

من هنا **تناقض الخطاب الفلسفي العربي المعاصر**، تناقضه لا على مستوى الصياغة والبناء وحسب، وقد أشرنا إلى بعض مظاهر هذا التناقض في حينه، **بل تناقضه على المستوى الهيكلي العام**. نقصد بذلك **التناقض ما بين طموحه النهضوي وميوله اللاعقلانية**.

لقد أبرزنا منذ البداية الطابع النهضوي للخطاب الفلسفي العربي المعاصر، وقد جاءت النماذج التي عرضناها في هذا الفصل والفصل السابق، لتؤكد هذا الطابع تأكيداً تاماً، ليس فقط من خلال السياق، بل أيضاً من خلال النطق المباشر للنصوص ذاتها. أما الآن فنحن أمام ميل صريح، يؤكد نفسه هو الآخر على مستوى منطوق النصوص، ميل هذا الخطاب إلى تأسيس نفسه على التيارات اللاعقلانية القديمة (في تراثنا) والحديثة (في الفكر الأوروبي)... والسؤال الذي يفرض نفسه فرضاً هو: **كيف يمكن تشييد نهضة ـ أية نهضة ـ باللاعقل؟ كيف يمكن تصور نهضة مؤسسة على اللاعقلانية؟**

هناك ملاحظة أخرى لا بد من تسجيلها، يتعلق الأمر هذه **المرة بالطابع التوفيقي** ـ بل التلفيقي ـ للخطاب الذي نحن بصدده، نقصد طابعه الخاص، وإلا فإن جميع أنواع الخطاب النهضوي العربي المعاصر ذات طابع توفيقي، كما بيّنّا ذلك في

الفصول السابقة. ولعل أهم ما يضفي خصوصية متميزة على الطابع التوفيقي للخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر هو **محاولته ربط الجوانب اللاعقلانية في الفكر العربي المنحدر إلينا من الماضي، بالجوانب اللاعقلانية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر**، وكأن هذه تمثل «المعاصرة» وتلك تمثل «الأصالة». والنموذج المتكرر في هذا النوع من «التوفيق» هو الجمع بين الغزالي وبرغسون... وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بمختلف «اتجاهاته» ومنازعه يستقطبه هذان الرجلان: أعني ميولهما «الحسية» اللاعقلانية... **وبعبارة أخرى أن الغزالي، لا ابن رشد، هو الذي ينطق في هذا الخطاب... هذا ما جعل منه خطاباً «توفيقياً» في مملكة اللاعقل بقطاعيّها: العربي «الأصيل» والأوروبي «المعاصر»**.

فكيف يمكن أن يحقق هذا الخطاب مطامحه النهضوية؟ كيف يمكن أن يكون مدشناً لنهضة فلسفية؟

الفصل الخامس

خلاصات وآفاق

من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية

عرضنا في الفصول السابقة لأهم القضايا النهضوية والثوروية التي عالجها الخطاب العربي الحديث والمعاصر، خلال المائة سنة الماضية على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف سياسية واجتماعية وثقافية قومية. وكان هدفنا، كما أكدنا ذلك مراراً، ليس اعادة بناء هذا الخطاب بصورة من الصور، بل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاء لصورة «العقل العربي» من خلاله. ولذلك عرضناه مفككاً، بل عمدنا إلى تفكيك ما تحاول الدراسات التي تعنى ببلورة الاتجاهات الايديولوجية ربطه وتركيبه. وهكذا تجنبنا اعتماد التصنيف الايديولوجي أساساً ومنطلقاً، فبنينا العرض على أصناف الخطاب وليس على التيارات الايديولوجية، ثم محورنا كل صنف حول قضية أو قضيتين تاركين الكلمة للمنتجين لهذا الخطاب يعرضون وجهة نظرهم، كل على حدة، ومن منظورهم «الايديولوجي» الخاص، عامدين أحياناً إلى الربط بينهم بالشكل الذي يبرز الطابع السجالي في أطروحاتهم ومواقفهم. وخلال العرض سجلنا عدة ملاحظات على الخطاب، أعني على طريقة القول وليس على مضمونه، ختمناها بما يمكن أن يعتبر بمثابة الخلاصة النقدية العامة التي يمكن الخروج بها من فحص الصنف المعني من الخطاب. . . أما التصنيف ذاته ـ تصنيفنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر إلى خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفي ـ فلقد كان مجرد اجراء منهجي، ليس غير، اعتمدنا فيه طبيعة القضية المطروحة أعني انتماءها إلى هذا الميدان أو ذاك من ميادين الفكر العامة. وواضح أن هذا التصنيف لا يحمل أية قيمة في ذاته، بل هو فقط بمثابة أقواس مؤقتة فصلنا بواسطتها بين قضايا مترابطة بطبيعتها، غير أن الحديث عنها يقتضي اصطناع مثل هذا الفصل المؤقت.

لقد مكننا هذا التصنيف، بل هذه «الأقواس»، من عرض أطروحات الخطاب

العربي الحديث والمعاصر حول كل قضية من قضاياه الأساسية عرضاً اعتمدنا فيه التسلسل الزمني متوخين إبراز ما قد يكون هناك من «تطور» في مواقف واتجاهات الفكر العربي خلال المائة سنة الماضية. وإذا كنا نضع الآن كلمة «تطور» بين مزودجين، معلنين بذلك عن تحفُّظنا من تطبيق هذا المفهوم ـ مفهوم التطور ـ على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلأن الفصول السابقة قد أثبتت بما لا يحتاج إلى مزيد بيان أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها، وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياه، بل لقد ظل سجين «**بدائل**»، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقرى خطوة، لينتهي به الأمر في الأخير إما إلى إحالة القضية على «المستقبل» وإما إلى الوقوف عند الاعتراف بالوقوع في «أزمة» أو الانحباس في «عنق الزجاجة».

والآن وقد تأكد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو **قابل لأن يعامَل كزمن ميت**، أو أنه على الأقل لا شيء يغير من ماجريات الأمور فيه إذا نُظر إليه كذلك... أما الآن، والحالة هذه، فبإمكاننا رفع تلك «الأقواس» والاستغناء عن وظيفتها الاجرائية والنظر، بالتالي، إلى القضايا التي جعلناها موضوعات للفصول السابقة، لا بوصفها قضايا ذات تاريخ، بل بوصفها عناصر في بنية فكرية واحدة ظلت هي هي، منذ بدء اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم، تعرض نفسها في صورة إشكالية متوترة مأزومة.

والواقع أن الطابع البنيوي ـ الإشكالي لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر قد فرض نفسه علينا خلال العرض رغم ذلك الفصل المنهجي الذي أقمناه بينها. وهكذا فعلاوة على ذلك الترابط البنيوي الذي لمسناه عن قرب بين قضايا الخطاب السياسي وقضايا الخطاب القومي، سواء من خلال ذلك التداخل الذي أبرزناه في الخطاب السياسي بين قضية «الدين والدولة» وقضية «الاسلام والعروبة» أو بينهما وبين قضية «الدولة القومية»، أو من خلال ذلك التشابك الذي لاحظناه بين قضية «الديمقراطية» ومسألة «الأهداف القومية» التي بدا واضحاً أنها تشكّل نوعاً من العائق أمام طرح قضية «الديمقراطية» طرحاً جذرياً، علاوة على هذا وذاك، فإن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر ـ سواء كان موضوعه «تأصيل» الفلسفة الاسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى أو كان يهدف إلى «تشييد» فلسفة عربية معاصرة ـ مندرج هو الآخر تحت الإشكالية العامة للخطاب النهضوي، إشكالية «الأصالة والمعاصرة». هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الإشكالية ذاتها قد طبعت بطابعها الخطاب السياسي نفسه، باعتبار أن قضايا «الدين والدولة» و«الاسلام والعروبة» و«الشورى والديمقراطية»، قد طرحت وتطرح على محور نفس الإشكالية،

المحور الذي طرفاه: النموذج العربي الاسلامي (الأصالة) والنموذج الأوروبي المعاصر (المعاصرة). أما الخطاب القومي فهو وإن كان يبدو في الظاهر وكأنه قد تجاوز هذه الإشكالية أو أنه يقع خارجها، فهو في الحقيقة مشدود إليها محكوم بها. ذلك أن منطلق هذا الخطاب هو أولاً وقبل كل شيء «الأصالة القومية». إن مقولة «الوحدة» كما توظف في الخطاب القومي لا تتخذ كمرجع لها لا الحاضر ولا المستقبل، بل الماضي، وعلى التحديد «الماضي الثقافي» الذي تحمله اللغة العربية «حياً» خارج الزمان والمكان. إنها «اللغة ـ التاريخ» التي تشكل الإطار المرجعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد، للخطاب القومي. ومن هنا كانت مقولة «الوحدة»، كما تنتظم في الخطاب القومي، تعني «العودة إلى الأصل»، تعني «نسيان العرب لكثير مما تعلموه. . .» ليتمكنوا من «اكتشاف وجودهم الأصيل» وبالتالي ـ وهذا هو المهم ـ من «تبليغ رسالتهم إلى العالم أجمع». . .

ليس هذا وحسب، بل إن الطابع الإشكالي لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر يتجلى، وبصورة أكثر حدة، في ذلك «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب العربي بين القضية ونقيضها أو ما يقدم نفسه في لحظة من اللحظات كـ «بديل» أو «مناوب» لها. وهكذا فـ «النهضة» تنتظم في الخطاب العربي المعاصر في علاقة تلازم مع مقولة «السقوط»، سقوط الآخر. وكذلك الشأن بالنسبة لمقولة «الأصالة» التي لا تجد مكانها في الخطاب إلا من خلال العلاقة التي تشدها إلى مقولة «المعاصرة»، والعكس صحيح أيضاً، ومن هنا كان تعريف هاتين المقولتين وغيرهما من المقولات المماثلة، داخل الخطاب العربي، تعريفاً بالسلب دوماً. فـ «الأصالة» تعني عدم «ابتلاع» العصر لنا، و «المعاصرة» تعني عدم «جمودنا» في القديم. . . أما بالنسبة لقضية «العلمانية» فالأمر لا يتعلق بـ «فصل الدين عن الدولة» بل بإعادة ترتيب العلاقة بينهما بالشكل الذي يضمن في آن واحد حقوق «أغلبية» ابتلعتها «أقلية ـ نخبة» عصرية، وحقوق «أقليات»، دينية وعرقية، تطغى عليها أغلبية مسلمة، كاثرة متكثرة. وكذلك الأمر بالنسبة لـ «الديمقراطية» التي تطرح إما على أنها الشورى الاسلامية **بعد** أن يتحدد «كيفها» الجديد بـ «الاجتهاد» وإما على أنها «الجمع» بين الديمقراطية الليبرالية (السياسية) والديمقراطية الاشتراكية (الاجتماعية)، وفي كلتا الحالتين لا تتحدد مقولة الديمقراطية إلا من خلال أحد بدائلها الملازمة لها. أما «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين «الوحدة» و «الاشتراكية». . . فقد كشفنا الغطاء عنه بما فيه الكفاية خلال تحليلنا للخطاب القومي.

هذا الطابع الإشكالي المضاعف لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر كان لا بد أن ينعكس أثره على الخطاب الذي يعرضها، باعتبار أن عناصر بنية هذا الخطاب هي تلك القضايا نفسها ـ القضايا البدائل، أو النقائض ـ في ترابطها وتشابكها. ومن

هنا لا توتر هذا الخطاب وحسب، بل فشله أيضاً: **فشله في اخفاء تناقضاته واضفاء ما يلزم من المعقولية على نفسه**. وبعبارة أخرى: فشله في تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم» - النهضوي، أو الوحدوي الاشتراكي - من خلال الشروط التي ترجّح امكانية تحقيقه، لنذكّر ببعض جوانب هذا الفشل.

لم يستطع الخطاب النهضوي العربي طوال المائة سنة الماضية إعطاء مضمون واضح ومحدد، ولو مؤقتاً، لمشروع «النهضة» التي يبشر بها. لقد بقي هذا الخطاب يستقي تحديداته لـ «النهضة العربية» المنشودة، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من «**الاحساس بالفارق**»، احساس الوعي العربي بالمسافة الواسعة والهوة العميقة بين واقع السقوط أو الانحطاط في الحياة العربية المعاصرة، وواقع التقدم واطراده في عالم «الآخر»، العالم الأوروبي. ومن هنا ذلك الطرح المأساوي لقضية النهضة العربية، الطرح الذي جنح ببعض الكتّاب، كما رأينا ذلك في حينه، إلى تقديم «ظاهرة» النهضة والسقوط في الحياة العربية المعاصرة كـ «قانون اجتماعي» لا يرحم. وكما رأينا قبل، فلم يكن هذا الطرح المأساوي لقضية النهضة من عمل كاتب واحد، ذي مزاج ما، بل لقد غدا ظاهرة منتشرة في الأدبيات النهضوية المعاصرة التي أخذ يطغى فيها «**تنظير**» **الهزيمة** والسقوط على أي شيء آخر.

ولم يستطع نفس الخطاب، وطوال المائة سنة الماضية، التقدم ولو خطوة واحدة على طريقة صياغة «مشروع نهضة ثقافية» سواء على مستوى حلم مطابق أو على صعيد التخطيط العلمي، بل لقد ظل يَنُوسُ بين طرفي معادلة مستحيلة الحل، معادلة «الأصالة والمعاصرة» التي تطمح إلى تحقيق التوافق والتكامل بين سلطتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، متنافستين ومتصارعتين بحكم انتمائهما إلى زمنين ثقافيين مختلفين، ونمطين حضاريين متباينين: سلطة النموذج العربي الاسلامي الوسيطي وسلطة النموذج الأوروبي المعاصر. لم يستطع الخطاب العربي تشييد حلم نهضوي ثقافي مطابق لأنه كان وما يزال لا يملك نفسه، بل يتكلم تارة باسم هذه السلطة المرجعية وتارة باسم السلطة المنافسة لها، ومن هنا التناقضات التي طبعت وتطبع هذا الخطاب.

وبقي الخطاب السياسي في الفكر العربي، وطوال المائة سنة الماضية كذلك، يَنُوسُ هو الآخر بين نفس النموذجين رافعاً لافتات تحمل نفس المضمون على الرغم من اختلاف الأسماء، كل لافتة منها تطرح معادلة من طرفين متناقضين أو متدافعين يراد ايجاد قيمة ثالثة تجمع بينهما: الدين والدولة، الاسلام والعروبة، الجامعة الاسلامية والوحدة العربية، حقوق الأقليات وحقوق الأغلبية، الديمقراطية والأهداف القومية. هنا أيضاً وجدنا أنفسنا أمام خطاب يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة حتى يرجع القهقرى ليبدأ من الصفر من جديد، حتى إذا انتهى به التطواف إلى «عنق

الزجاجة» أحال القضية على المستقبل. وبالفعل فكل القضايا السياسية التي طرحها الفكر العربي منذ منتصف القرن الماضي إلى اليوم هي الآن محالة على «رجال الفكر في المستقبل».

ولم يستطع الخطاب القومي، رغم كل الأقلام المتحمسة والمخلصة والمتعددة المشارب الايديولوجية وأيضاً رغم انفراده بالساحة الفكرية سنوات عديدة، لم يستطع هذا الخطاب بناء نظرية قومية، ولا تشييد حلم وحدوي مطابق، بل لقد ظل هذا الخطاب كسابقيه سجين معادلة مستحيلة الحل هي الأخرى ذات طرفين أو أطراف متدافعة على صعيد الخطاب، معادلة «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين أطراف ما زالت كلها في عالم الامكان (الوحدة، الاشتراكية، تحرير فلسطين) الشيء الذي يسمح بإعطائها قيماً متعددة متباينة بل ومتناقضة، ويجعل الخطاب يسقط في تناقضات لا حل لها بل يتحول إلى خطاب نقائض.

أما الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر الذي لم يتردد هو الآخر في اعلان انتمائه إلى الإشكالية العامة للنهضة فقد بقي مناقضاً لنفسه، لطموحاته ومبررات وجوده. لقد كان ولا يزال يبحث عن «أصالة» فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري وعن فلسفة عربية «معاصرة» في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوروبي. لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب السابقة غياباً وظيفياً، أما في الخطاب الفلسفي فغيابه مَاهَوِيّ أيضاً، ان ما **هو غائب هنا ليس المعقولية وحدها بل العقل ذاته**، فكيف يمكن، إذن، لخطاب يهاجم العقل أو يتنكر له أن يؤصّل فلسفة أو ينتج أخرى؟

لقد فشل «العقل العربي»، إذن، في بناء خطاب متّسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية، فلم يستطع تشييد ايديولوجيا نهضوية يركن إليها على صعيد «الحلم» ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير. وإذا كنا قد ركزنا في كل قضية من القضايا التي استعرضنا خطاب العقل العربي بشأنها في الفصول الماضية على مظهر من مظاهر الفشل أو سبب من أسبابه، فإن ذلك لا يعني قط أن الأمر يتعلق بمظاهر منفصلة أو أسباب مستقلة، بل بالعكس فالترابط البنيوي بين قضايا هذا الخطاب يجعل ما يعتبر سبب الفشل في إحداها ينسحب على الأخرى: وهكذا فليس الخطاب النهضوي العام، خطاب «النهضة والسقوط» و «الأصالة والمعاصرة» هو وحده المحكوم بنموذج - سلف، وليس الخطاب السياسي، خطاب «العلمانية» و «الديمقراطية» هو وحده المحكوم بعوائق من داخله ومن ذات بنيته، وليس الخطاب القومي، خطاب «الوحدة والاشتراكية» هو وحده الخطاب الاشكالي الماورائي، ولا الخطاب الفلسفي، سواء كان

من أجـل فلسفة المـاضي أو من أجل فلسفـة الحاضر والمستقبـل، هـو وحـده خـطاب الـلاعقل في مملكـة العقل، بـل أن ما يصـدق على هـذا الصنف أو ذاك يصـدق عـلى الأصناف الأخرى وبنفس الدرجة.

ومع ذلك فإنه لا بد من تحميل القسط الأوفر من مسؤولية هذا الفشل لما عبّرنـا عنه سابقا بهيمنة النموذج ـ السلف على الفكر العربي ونشاطه: فالنموذج ـ السلف هو الـذي يغذي العـوائق في الخطاب، بـل هو معينهـا الذي لا ينضب. كـما أنه المسؤول الأول عن انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع، والدفع بـالتالي بـالخطاب المعـبر عنه إلى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعيـة. وأخيراً، وليس آخـراً، ان النموذج ـ السلف هو الذي يجعل **الذاكرة**، وبالتالي العاطفة واللاعقل، **تنوب عن العقل**. وكما قال ليوناردو دافينشي: «إنّ من يعتمد سلطة الآخرين يجهد لا فكره، بل ذاكرته». والحق أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هـو خطاب الـذاكرة لا خـطاب العقل، خطاب لا باسم ذات واعية تملك استقلالها وتتمتع بكامل شخصيتها بل باسم سلطة مـرجعية تـوظف الذاكـرة وليس العقل، وهـذا من الخـطورة بمكـان. ذلـك أن المفاهيم في هذه الحالة ترتبط، لا بالواقع الذي يتحدث عنه الخطاب، بـل بواقـع آخر هو الذي يؤسس، في الوعي والوجدان، النموذج ـ السلف صـاحب السلطة المرجعيـة الموجهة.

فعلاً، إن مفاهيم الخـطاب العربي الحـديث والمعاصر لا تعكس الـواقع العـربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي حيث تدل، هناك في أوروبا، على واقع تحقق أو في طريق التحقيق، وإمـا من الفكر العـربي الاسلامي الوسيطي حيث كان لها مضمون واقعي خـاص أو يعتقد أنها كـانت كذلـك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توظّف من أجل التعبير عن «واقع» مأمول، غير محدد، «واقع» معتم مستنسخ اما من هذه الصـورة أو تلك من الصور النمـوذجية القـائمة في **الوعي ـ الذاكرة** العربية. ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبّر عنه **خطاب تضمين**، وليس خطاب مضمون. وكما أوضحنا ذلـك في حينه، فإن الخـطاب العربي عنـدما يـوظف مفاهيم مثـل النهضة والثـورة والأصالـة والمعاصرة والشورى والديمقراطيـة والعروبـة والاسلام والحكـومة الاسـلامية والجـامعة الاسـلامية والـوحدة والاشـتراكية، أو عنـدما يتحـدث عن العـرب والمسلمـين أو عن البروليتاريا والبرجوازية والصراع الطبقي... الخ إنما يوظف عناصر غير محددة الهويـة يمكن أن تـرتبط فيما بينهـا بعلاقـات تداخـل إلى الدرجـة التي تجعل بعضهـا ينوب عن بعض، أو بعـلاقات تنـافر وتـدافع إلى الـدرجة التي تجعلهـا تتحـول إلى «بـدائـل» أو أضـداد، ويجعل الخـطاب الذي ينتـظمها خـطاب نقائض. ذلـك لأن مضامـين هـذه

المفاهيم لا ترتبط بواقع موضوعي يمكن الاحتكام إليه بشأنها، وإنما تعود، كما قلنا، إلى معطيات ذاكرة يمكن أن تتلون، وهي تتلون فعلاً، بالأحوال النفسية المتقلبة في منطقة مضطربة قلقة، الشيء الذي يملأ تلك المفاهيم بشحنات عاطفة تحوّل الممكن إلى واقعي «والحلم إلى حقيقة». وبعبارة أخرى أنه إذا كانت المفاهيم تصاغ في العادة بَعْديّاً لِتَدُلَّ على واقع تحقق أو هو في طريق التحقيق، أو على الأقل توفرت شروط تحقيقه، فإن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر معطاة قبلياً، بمعنى أنها تُنْقَلْ جاهزة إلى الفضاء الفكري العربي حيث توظف بلا تحديد ولا تدقيق، فتنتج بالتالي خطاباً متهافتاً متناقضاً.

* * *

هذه الملاحظات التي استعدناها هنا كخلاصات عامة تضعنا أمام مسألة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لواقع الفكر العربي المعاصر: **مسألة العلاقة بين «الايديولوجي» و «المعرفي» في الخطاب العربي**، وهي مسألة لا بد من الوقوف عندها قليلاً.

لقد اعتمدنا في دراسات سابقة[1] التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفلسفة العربية الاسلامية، تمييزاً توخينا منه الناحية الاجرائية ليس غير. وعلى الرغم من وجاهة بعض التساؤلات التي أثارها النقّاد حول عملية التمييز تلك، فإننا ما زلنا مقتنعين بفعاليتها الاجرائية كلما تعلّق الأمر ببنية فكرية لا يشكل فيها المعرفي والايديولوجي «**كتلة**» واحدة، بل ينتميان إلى عالمين مختلفين. في الفلسفة العربية الاسلامية كان المحتوى المعرفي (العلم والميتافيزيقا) ينتمي إلى عالم فكري آخر، إلى فضاء الفكر اليوناني بالدرجة الأولى، أما المضمون الايديولوجي فكان ينتمي إلى فضاء الفكر العربي الاسلامي في علاقته بـ «السياسة» أي بالصراعات الاجتماعية. وكانت مهمة الفلسفة في الاسلام هي توظيف ذلك المحتوى المعرفي في أهداف ايديولوجية تخدم هذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع، ومن هنا تاريخيتها. . .

بالفعل، لقد مكّننا هذا الفصل المنهجي بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفلسفة العربية الاسلامية من استخلاص نتائج ما كنا سنحصل عليها ـ في ما نعتقد ـ بدونه. فإلى أي مدى يمكن الاستفادة من مثل هذا الفصل في موضوعنا الراهن: الخطاب العربي الحديث والمعاصر؟

إنه ما من أحد يجادل في كون الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو غير

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

الفلسفة الاسلامية في القرون الوسطى: إنهما مختلفان معرفياً وايديولوجياً. ومع ذلك فهما يلتقيان في **خاصية أساسية** تشكل جوهر طبيعتهما: هي أن كلاً منهما عبارة عن قراءة، أو قراءات، لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص. وهكذا فكما كانت الفلسفة العربية الاسلامية عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية (العلم والميتافيزيقا اليونانيين) في أهداف ايديولوجية معينة، كما أوضحنا ذلك في دراستنا السابقة المشار إليها، فإن الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الاسلامي وإما الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، قراءات توظف مضامينها الايديولوجية في هدف ايديولوجي عام يعبّر عنه تارة بـ «النهضة» وتارة بـ «الثورة»... إن هذا يعني أن الايديولوجي في التراث العربي الاسلامي وفي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة للايديولوجيا العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع ايديولوجي مضاعف: توظيف ايديولوجي للايديولوجيا.

غني عن البيان القول إنّ في كل ايديولوجيا جانباً معرفياً (الموضوعي) وجانباً ايديولوجياً (الذاتي). الجانب الأول يعبّر عادة عن الواقع الاجتماعي السياسي الثقافي بمعنى أنه نتيجة تحليل لهذا الواقع، على هذه الدرجة أو تلك من الموضوعية والروح العلمية. أما الجانب الثاني فهو يعبّر عن المصالح والرغبات والتطلعات. وإذا نحن تواضعنا على اطلاق اسم «**ايديولوجيا مطابقة**» على المنظومات الفكرية التي يشكل فيها الجانبان معاً كتلة واحدة وينتميان إلى نفس الخصوصية الاجتماعية ـ التاريخية، فإننا سنكون ملزمين بوصف الايديولوجيا العربية المعاصرة بكونها «**ايديولوجيا غير مطابقة**». وهذا ليس لأنها لا تعبّر عن الرغبات والتطلعات العربية الراهنة بل لأن الجانب المعرفي فيها لا يعبّر عن الواقع العربي الراهن، لا يعكسه ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو شبه مباشرة، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محددة وقوالب ايديولوجية مضببة تجد اطارها المرجعي، الاجتماعي التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الراهن (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الواقع الأوروبي في العصر الحاضر)، مفاهيم وقوالب وظيفتها الأساسية **التغطية على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب** الذي يوظفها. وبعبارة أخرى **إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يخفي، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين ايديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك**. ومن هنا الطابع الدغمائي المهيمن في هذا الخطاب، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الايديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه فإن أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها ستقابل من طرفه، لا بالاحتكام

إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الايديولوجي بالايديولوجيا، أي بالمزيد من الامعان في عملية التمويه الايديولوجي.

وإذا ربطنا هذا بما سبق تقريره حول هيمنة النموذج ـ السلف في التفكير العربي أدركنا كيف أن «الصراع الايديولوجي» في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، يعكس في الدرجة الأولى الاختلاف بين سلطتين مرجعيتين، بين زمانين ثقافيين، بل بين حقلين ايديولوجيين لا شيء يربط بينهما: السلفي يفكر داخل الحقل المعرفي ـ الايديولوجي العربي الاسلامي القديم وضمن إشكاليته، والليبرالي العربي ـ (وكذا الماركسي العربي) يفكر داخل الحقل المعرفي الايديولوجي الأوروبي وضمن إشكاليته، وإذن فالصراع بين السلفية الليبرالية أو بينها وبين الماركسية في الساحة العربية يجب أن يُنظر إليه أولاً وقبل كل شيء على أنه نتيجة عدم وجود سلطة معرفية واحدة. ليس هذا وحسب، بل إن ما يمكن أن يوصف بأنه صراع «ايديولوجي» بين الماركسي والليبرالي في الساحة العربية أو أنه ايديولوجيا «البورجوازية الصغيرة» العربية «المتذبذبة»، أو ما أشبه ذلك من العبارات الرائجة في سوق الأدبيات الثورية العربية المعاصرة، إنما يعبّر عن اختلاف السلطات المرجعية المعرفية التي تمارس هيمنتها على هذه الفئة أو تلك من فئات المثقفين العرب، أكثر مما يعبّر عن شيء آخر له صلة حقيقية بالواقع العربي أو بالتطلعات الحقيقية للجماهير العربية... وإذن فإن مقولة «الصراع الايديولوجي» هي ذاتها من المقولات التي يجب اعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة. ذلك أن هذه الساحة تفتقد إلى الحد الأدنى من «الوحدة المعرفية» التي تجعل الصراع، على المستوى النظري، صراعاً ايديولوجياً فعلاً. وبعبارة أخرى، فإذا كان هناك في أوروبا المعاصرة ـ الاطار المرجعي الأصلي لمقولة «الصراع الايديولوجي» ـ «**قاعدة» معرفية مشتركة** بين الليبرالي والماركسي، مثلاً، ترتكز على حد أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي توحّد نسبياً من نظرتهما إلى الواقع وتجعل الخلاف بينهما منحصراً أو يكاد في نوع التأويل الايديولوجي الذي «يجب» اعطاؤه له، أي للواقع المعطى، فإننا هنا في العالم العربي نفتقد إلى الحد الأدنى من المعرفة، العلمية الموضوعية، بالواقع، الحد الأدنى الذي يشكل «القاعدة» التي تقوم عليها كل ايديولوجيا مطابقة والذي يجعل الصراع صراعاً ايديولوجياً فعلاً، وليس «كلاماً» في الايديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة.

ما نريد التأكيد عليه هنا بصفة خاصة هو **غياب العلاقة**، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة، **بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة**، مما جعل الخلافات النظرية والايديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع،

قضايا مستعارة من النموذج ـ السلف دوماً. **فالممارسة النظرية هنا ممارسة «كلامية»** في مفاهيم مجردة فارغة من كل محتوى واقعي الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل والتعتيم. عندما يقرأ الماركساوي العربي، مثلاً، في نص من النصوص: «ان من طبيعة البورجوازية الصغيرة التذبذب والعجز عن مواصلة الكفاح إلى النهاية»، ثم يحكم بناء على ذلك بأن «المسؤولية في هزيمة ١٩٦٧ ترجع إلى البوزجوازية الصغيرة وقيادتها» عندما يقول «مفكر» عربي هذا القول ـ وهو قول رائج في الأدبيات الثورية العربية المعاصرة ـ فإنه «يفكر» خارج الواقع العربي تماماً. ذلك أن «البورجوازية الصغيرة» كمقولة اجتماعية ـ ماركسية، يندرج تحتها أزيد من تسعين في المائة من الشعب العربي. فهل يقبل هذا «المفكر» تحميل مسؤولية الهزيمة إلى تسعين في المائة من الشعب العربي أو الشعب المصري؟ وقبل ذلك هل كان لتسعين في المائة من الشعب العربي أو المصري رأي في الحرب أو السلم أو في غيرهما من الأمور التي تهمه وتقرر مصيره؟ وإذن، **فلا بد من نقد المفاهيم وفحصها قبل استعمالها**. إن «البورجوازية الصغيرة» مقولة لا تحمل المضامين التي حملتها لها الأدبيات الماركسية إلا داخل الاطار المرجعي الأصلي للماركسية، أي داخل مجتمع صناعي تستقطبه طبقتان، طبقة الرأسماليين وطبقة العمال، تستقطبانه عددياً وفاعلية. أما خارج هذا الإطار المرجعي فلا بد من التدقيق أولاً في طبيعة الوضع الطبقي قبل تحميل هذه الطبقة أو تلك مسؤولية هذا الحدث أو ذاك، وأيضاً لا بد من التدقيق في طبيعة الحدث ذاته.

هذا ولا بد من التأكيد مرة أخرى أنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدم نفسها كأصل، أي كنموذج ـ سلف، فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل **قياس فقهي**، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد. والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج ـ السلف، أما الغائب فهو القضايا المستجدة، أو بكيفية عامة قضايا الواقع الحي. ولا يقتصر اللجوء إلى آلية القياس هذه على الحالات التي يتجه فيها التفكير إلى «**تفسير العالم**»، أي إلى تمديد حكم «الأصل» على «الفرع»، بل إن آلية القياس هذه تفرض نفسها على الذهن العربي حتى في الحالات التي يتجه فيها التفكير إلى «تشييد» ايديولوجيا «انقلابية» ايديولوجيا «**تغيير العالم**» **العربي**. يقول مؤلف عربي معاصر، صاحب «الايديولوجيا الانقلابية» ما نصه: «إن الحركة العربية القومية تواجه منذ قيامها مشكلة بناء مصير جديد والوسائل والقواعد التي تمر بها ناحية هذا المصير. إنّ مشكلة من هذا النوع تفرض على الفكر العربي الانقلابي أن يدرس هذه المرحلة الانتقالية على ضوء غيرها من المراحل الانتقالية الثورية المماثلة، ومن ثم أن يقابل بين التركيب الايديولوجي العام الذي يسود هذه المراحل وبين الحركة العربية في مرحلتها الحالية. وعلى ضوء تلك المقارنة يبرز مفهوماً انقلابياً عاماً يساعد في تحقيق هذا الانتقال واجرائه. إن تحليلاً من هذا النوع، وإن كان تحليلاً وليس حلاً، فإنه ينطوي

على نتائج مهمة بالنسبة للحركة العربية، لأن ادراك النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات هو مدماك أول في بناء أي انقلاب». . . وهكذا فالبحث عن نموذج ـ سلف (أصل) لم يعد آلية ذهنية لاشعورية بل إنه أصبح يقدم كطريقة «واعية» في التفكير والبحث، كمنهج «علمي» لتشييد «ايديولوجيا انقلابية». ومن هنا سيكون الاتجاه إلى النصوص واغفال تحليل الواقع شيئاً حتمياً. ذلك لأن «**النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات**» لا يوجد إلا حيث يستسلم الفكر لسلطة النصوص، إلا حيث يعتبر «النص» هو المطلق وكل ما عداه نسبي.

وإذن، فالعلاقة بين الركون إلى النموذج ـ السلف بوصفه السلطة المرجعية التي توجه التفكير و«تُرشد» إلى الحلول، وبين اعتماد القياس (الفقهي) كأسلوب في «النظر» و«الاستدلال» علاقة تلازم وتساوق. فعندما يكون الوعي مستلباً داخل نموذج ـ سلف تكون آلية التفكير بالضرورة، هي القياس لأن النموذج ـ السلف يفرض نفسه كـ «أصل» يستحث على قياس غيره عليه. وبالعكس، فعندما تكون آلية القياس مترسخة في الفكر مهيمنة على نشاطه وفعالياته فإن المهمة تصبح حينئذ منحصرة في البحث لكل جديد عن «أصل» يقاس عليه. وفي كلتا الحالتين تنحصر وظيفة الفكر في البحث عن قيمة ثالثة تجمع بين الأصل والفرع، وبكيفية عامة بين أي طرفين يمكن أن يقوم بينهما ترابط ما. ومن هنا الطابع التوفيقي المهيمن على كل فكر قياسي، حيث يتم التعامل مع الأضداد أو مع أي عنصرين يقوم بينهما تعارض ما، على أساس ايجاد «صيغة جديدة» تحقق بينهما، على صعيد الخطاب، نوعاً من المصالحة أو الهدنة. وهكذا يزداد التفكير بعداً عن الواقع فيصبح سجين الخطاب لا سيد الخطاب. ذلك لأنه عندما يمارس الفكر التحليل فإنه يكون مشدوداً إلى الموضوع، موضوع التحليل، أما عندما يمارس التوفيق فإنه يكون مشدوداً إلى عناصر الخطاب وإلى صورته. ومن هنا يستوي الممكن والواقعي فيقع التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية وتعتبر المعطيات الواقعية في مرتبة واحدة مع الممكنات الذهنية. المهم في هذه الحالة ليس مضمون المفهوم الذي يتم التعامل معه كعنصر في الخطاب، بل المهم هو البحث عن قيمة ثالثة تجمع بينه وبين المفهوم الذي يتحدد به الأول بوصفه نقيضه أو «منافساً» له على صعيد الخطاب. وواضح من الفصول السابقة أن قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر تكاد تكون كلها من هذا القبيل: فالأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والاسلام والعروبة، والجامعة الاسلامية والوحدة العربية، والشورى والديمقراطية، والمستبد والعادل، والديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والوحدة والاشتراكية، والوحدة وتحرير فلسطين، والعقل والوجدان. . . الخ، كلها قضايا تتم معالجتها خارج الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط، حيث يدور «الكلام» كله حول ايجاد «صيغة جديدة» تجمع بين كل زوجين أو

عدة أزواج منها. أما ماذا يعني كل طرف من هذه الأزواج بمفرده في الواقع، أما نوع الإشكالية التي يطرحها هذا الواقع... فذلك ميدان لا يَلِجُهُ، ولا يستطيع أن يتعرض له، الفكر القياسي، الفكر الذي لا يستطيع التفكير الا انطلاقاً من نموذج ـ سلف، وعلى ضوء «أصل» من «الأصول».

* * *

هيمنة النموذج ـ السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف «الايديولوجي» في التغطية على جوانب النقص في «المعرفي»، جوانب النقص في المعرفة بالواقع... تلك هي الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر أبرزناها منفصلة بين ثنايا الفصول السابقة، وعدنا فأكدنا على ترابطها البنيوي في هذه الخاتمة. وسواء اعتبرنا هذه الخصائص المترابطة سبباً أو نتيجة فإن هناك واقعة أساسية لا بد من ربطها بها، ربط علة بمعلول أو معلول بعلة، هذه الواقعة هي **افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ما عبّر عنه غرامشي بـ «الاستقلال التاريخي التام»، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال.**

إن الافتقاد إلى «الاستقلال التاريخي التام» يجعل الوعي، وبالتالي الخطاب المعبّر عنه، محكوماً بنموذج ـ سلف، أو مشدوداً إلى البحث عنه. والعكس صحيح أيضاً: فهيمنة النموذج ـ السلف ورسوخ آلية القياس في الفكر يجعلان الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي ازاء «الآخر»... مهما كان هذا الآخر من القوة أو الضعف. وإذن فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، فَبِهِ، وَبِهِ وحده، تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج، وَبِهِ، وَبِهِ وحده، تتحرر من آلية القياس التي تشدها دوماً إلى نموذج ـ سلف، إلى «أصل».

فكيف السبيل إذن، إلى تحقيق «الاستقلال التاريخي» للذات العربية؟

سؤال لا بد من اعادة صياغته بالشكل الذي **يتجه به إلى الواقع المعطى** وليس إلى الواقع المأمول وحده. إن البحث عن «السبيل» يجب أن يكون انطلاقاً من واقع معين، واقع حاضر وليس من واقع غير معين، واقع «الحلم» والأمل. وإذن فالسؤال يجب أن يُطرح أولاً بالصيغة التالية:

ما الذي أفقد ويُفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام؟

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الجواب عن هذا السؤال قد تردد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، أي في كل فقرة من فقرات الخطاب العربي الحديث والمعاصر: إنه الـ «**نحن**» و «**الآخر**». إنه النموذجان اللذان يتجاذبان الذات العربية

منذ بدء يقظتها الحديثة: **النموذج العربي الاسلامي والنموذج الأوروبي**. وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية **هو التحرر** من النموذجين معاً، أعني التحرر من سلطتهما «السلفية»، سلطتهما المرجعية.

نعم، لقد سبق أن لاحظنا (الفصل الأول) أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يجعل من «غياب الآخر» شرطاً للنهضة، وأبرزنا آنذاك الطابع اللامعقول في هذه القضية، وعلينا الآن أن نعيد طرحها طرحاً عقلانياً صحيحاً. إن «الآخر» الذي يجب أن نعمل من أجل التحرر منه ليس ذلك الذي يقف في الطرف المقابل للنموذج الذي يحكمنا، بل **هما معاً**: النموذج - السلف، والآخر - الخصم، وبعبارة أخرى: التراث والغرب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـ «الغياب» هنا لا يعني، ولا يجب أن يعني في أذهاننا، «السقوط» أو «الزوال» أو ما أشبه ذلك من مقولات العاطفة، مقولات خطاب «الخوف والرغبة». إن «غياب الآخر» يجب أن يعني غياب سلطته علينا والتحرر من كل رابطة «سلفية» تربطنا به.

وإذن فـ «التحرر من الغرب» منظوراً إليه كشرط لنهضتنا يجب ألا يلتبس في أذهاننا قط مع مقولة «سقوط الغرب» كما تعرّفنا عليها في الخطاب النهضوي العربي (الفصل الأول) بل إن أول ما يجب أن يتحرر منه الخطاب العربي المعاصر، في هذا المجال، هو هذه المقولة الزائفة نفسها. التحرر من «الغرب» - ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر - معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك **بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها**، وأيضاً التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا . . . يستعمل كثير من الكتّاب المعاصرين عبارة «امتلاك ناصية العلم» كشرط لنهضتنا. وأنا أستسمح القارىء إذا ألحّت إلحاحاً على القضاء على عنصر الجمال الشعري في هذه العبارة، وذلك بوضع كلمة **«أرجل»** مكان كلمة **«ناصية»**. ذلك لأن ما نحن في حاجة إليه ليس «إذلال» العلم ولا «تسخيره» بالمعنى الذي نفهم به «السخرة» (الناصية: قصاصة الشعر في مقدم الرأس). بل إن ما نحن في حاجة إليه فعلاً هو تلك «الأرجل» التي بها يمشي العلم ويتحرك وينمو، إنها العقلانية، **والعقلانية النقدية** بصفة خاصة.

وكذلك الشأن بالنسبة لـ **«التحرر من التراث»** الذي نضعه هو الآخر، وبنفس المعنى، كشرط لنهضتنا. و «التحرر» من التراث لا يعني الالقاء به في المتاحف أو في سلة المهملات، كلا إن ذلك غير ممكن. إن التحرر من التراث معناه امتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه. وهذا ما لا يتأتى لنا إلا إذا قمنا بإعادة بنائه بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي **يرد إليه في وعينا**

تاريخيته ويبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته. وكما أبرزنا ذلك في فصول هذا الكتاب، فإنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس. وبعبارة أخرى إنه ما من أحد يستطيع أن يجادل في أن «الماضي» يشكل في الوعي العربي، الحديث والمعاصر، عنصراً محورياً ورئيسياً في إشكاليته، ومن السذاجة إغفاله والطموح إلى تحقيق «الحداثة» بالقفز عليه: إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه. **ويبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي**. وبعبارة أخرى: لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي، إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر. وإذن فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل.

«غياب الآخر» بمعنى التحرر من الغرب والتراث معاً، بالمفهوم الذي شرحناه أعلاه، شرط لنهضتنا.. نعم، ولكن إذا كان هذا شرطاً ضرورياً فهو **ليس شرطاً كافياً**. وإذن فلا بد من «**حضور الأنا» العربي** حضوراً واعياً، حضوره كذات لها تاريخ، ذات لها فرديتها وتناقضاتها وسيرورتها الخاصة. إن نقد «الآخر» شرطٌ لوعي الذات بنفسها، ولكن وعي الذات هو نفسه شرطٌ لاكتساب القدرة على التعامل النقدي **الواعي** مع «الآخر»، أياً كان هذا الآخر. يقول غرامشي: «لا يمكن للإنسان... أن يكون له تصور منسجم نقدي للعالم إذا لم يكن واعياً لتاريخيته ولمرحلة التطور التي يمثلها واقعه التاريخي، وإذا لم يكن على وعي كذلك بتناقض تصوره ذاك مع تصورات أخرى أو مع عناصر من تصورات أخرى. إن التصور الذي يبنيه الشخص لنفسه عن العالم يجيب على مسائل معينة يطرحها الواقع، مسائل محددة تمام التحديد، فريدة في وجودها وأصيلة. وإذن فكيف يمكن التفكير في الحاضر، أي في الواقع المحدد بهذا الشكل، بأفكار وضعت لمشاكل ماضٍ، هو في الغالب بعيد عنا أو تم تجاوزه؟ وإذا فعلنا ذلك أُصبنا بخلل في التوازن النفسي، فكنا غير «عصريين» في عصرنا نفسه، كنا مستحاثات لا موجودات حية معاصرة، أو كنا على الأقل مخضرمين بصورة مستهجنة. وقد يحدث فعلاً أن بعض الفئات الاجتماعية تعبّر عن أرقى المظاهر الحديثة في أمور، في حين تعبّر عن التخلف عن موقعها الاجتماعي في أمور أخرى، عاجزة هكذا عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام» وأيضاً: «**إن نقطة انطلاق الممارسة المحكمة للنقد هي وعي الذات على حقيقتها: «اعرف نفسك» من حيث أنك حصيلة سيرورة تاريخية ظلت سارية حتى اللحظة الراهنة، سيرورة تركت فيك آثاراً لا حصر لها دون أن تترك سجلاً يحصيها. ولذلك كان من الضروري الأكيد البدء بكتابة هذا السجل**».

أجل لقد تركت فينا السيرورة التاريخية التي عشناها طوال المائة سنة الماضية آثاراً لا حصر لها، بعضها يجد مصدره في التحدي الحضاري الغربي الذي أيقظنا من سباتنا، والذي ربطنا به متخذاً من نفسه «مركزاً» ومنا «محيطاً» أو جزءاً من «المحيط» (في الميدان الفكري أيضاً)، بينما يجد بعضها الآخر مصدره في رد فعلنا على ذلك التحدي، رد الفعل الذي لجأنا فيه إلى جعل «الماضي» - ماضينا نحن - «مركزاً» للتاريخ كله، والباقي «محيط». لقد كانت المائة سنة الماضية، بالنسبة لنا، بمثابة «عصر تدوين» آخر رسمنا خلاله في وعينا، وبكيفية سيئة جداً، صورة للماضي والمستقبل، لـ «نحن» و «الآخر»، رسمناها منفعلين لا فاعلين، يقودنا «عقل» غير واعٍ بذاته، عقل تائه يبحث عن تمتين علاقته بـ «عقل» الماضي بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه بـ «عقل» العصر بدل أن يكون هو نفسه إحدى تجليات هذا العصر. إن ما أبرزناه قبل كخصائص أساسية ماهوية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من الركون دوماً إلى نموذج سلف واعتماد القياس الفقهي وتوظيف الايديولوجي للتغطية على النقص المعرفي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، إن هي إلا عناصر في **شبكة الآثار** التي خلفتها فينا سيرورتنا العامة الطويلة منذ انبثاق **«العقل العربي»**، أي منذ **«عصر التدوين»** عصر البناء الثقافي العربي العام الذي شهدته الثقافة العربية ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة. فإلى هذه «الشبكة» من الآثار يجب أن نتجه الآن بالتحليل والفحص والنقد. إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين **«عصر تدوين» جديد** تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي.